

La evangelización en la iglesia primitiva

Michael Green

¿Cómo evangelizaban los cristianos en los primeros siglos? ¿Cuál era el contenido de las buenas nuevas que anunciaban? ¿Qué participación tenían los «creyentes comunes y corrientes» en la extensión del evangelio? ¿Qué métodos usaban para comunicar su mensaje? ¿Qué importancia daban al don de la evangelización? Estas y muchas otras preguntas similares hallan respuesta en esta obra escrita por un autor que goza de la merecida reputación de ser un teólogo con un gran interés en la evangelización y un evangelista con un gran interés en la teología. Su estudio se concentra en el periodo del Nuevo Testamento, pero se prolonga hasta la mitad del siglo 3, tomando a grandes rasgos los doscientos años que se extienden desde el apóstol Pablo hasta Orígenes. Se limita a la evangelización en el estricto sentido de la proclamación de las buenas nuevas de salvación a hombres y mujeres, con miras a su conversión a Cristo y su incorporación a la iglesia, y dice muy poco sobre las implicaciones sociales y políticas del evangelio. Sin embargo, deriva de la historia los elementos necesarios para la práctica de una evangelización auténtica en el mundo contemporáneo, y se constituye así en un elocuente llamado a la iglesia a encarar con seriedad su tarea principal. Esta obra, que por primera vez aparece en su integridad y en un solo tomo en castellano, tiene su complement en otra obra del mismo autor, publicada la misma editorial: *La iglesia local, agente de evangelización.*

MICHAEL GREEN, inglés, ejerció el pastorado y la docencia universitaria por muchos años, y actualmente está al frente de un programa de evangelización de la Iglesia Anglicana en las Islas Británicas. Es conocido como conferencista alrededor del mundo y ha escrito numerosos libros, varios de ellos traducidos al castellano.

Portada: Lorraine White

BUENOS AIRES
GRAND RAPIDS



ISBN 0-8028-0946-4



LA EVANGELIZACION EN LA IGLESIA PRIMITIVA

NUEVA CREACION
BUENOS AIRES - GRAND RAPIDS
WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY

Filial de Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
255 Jefferson Ave S.E., Grand Rapids, Michigan 49503, EE.UU.

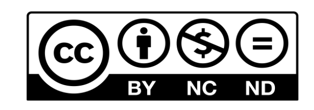
Nueva Creación, José Mármol 1734 (1602) Florida, Buenos Aires, Argentina.

Título original:
Evangelism in the Early Church

Traducción: equipo de la Comunidad Kairós

Impreso en los Estados Unidos
Printed in the United States of America

ISBN 0-8028-0946-4 (pbk.: alk. paper)



Contenido

Prefacio a la edición castellana

Nos complace publicar en castellano, en un solo volumen, esta obra clásica sobre la evangelización. Es posible que muchos lectores la reconozcan tanto por el autor como por el título, ya que otra editorial de Buenos Aires la publicó hace unos años en cuatro pequeños tomos. Sin embargo, ésta es la primera vez que aparece la obra completa en nuestro idioma, virtualmente en una nueva traducción.

El autor, de reconocida trayectoria como evangelista, se ha distinguido por su vasto conocimiento de las cuestiones relacionadas con la comunicación de las Buenas Nuevas de Jesucristo en el mundo moderno. Testimonio de ello es su obra *La Iglesia local, agente de evangelización,* publicada por esta misma editorial. Sin embargo, la presente obra demuestra que dicho conocimiento está enraizado en un profundo estudio tanto de la historia de la evangelización en los primeros siglos como de la teología que inspiró a los primeros evangelistas. En el mundo de habla inglesa *Evangelism in the Early Church* se ha constituido en un texto indispensable para la consideración de este tema de permanente actualidad para los seguidores de Jesucristo. Esperamos que esta traducción de la obra cumpla la misma función en el mundo de habla castellana, para la extensión del evangelio y la gloria de Dios.

Los editores

Prólogo del autor

Hubo dos consideraciones que me animaron a escribir este libro. La primera fue que todo el tema de la evangelización en la iglesia primitiva ha sido descuidado inexplicablemente en los últimos años. Después que se tradujo la gran obra de Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, no se ha escrito prácticamente nada sustancial en inglés sobre este tema. Aunque Harnack fue un escritor brillante y un erudito de conocimientos enciclopédicos, el hecho es que vivió hace mucho tiempo. Nuestro concepto del evangelio ha cambiado bastante desde la época del auge del liberalismo protestante que él representaba. Además, hombres como C. H. Dodd y Roland Allen han hecho contribuciones significativas al estudio de diferentes aspectos del tema. Por lo tanto, parecía haber lugar para un libro que tratara de revalorizar algunos de los principales aspectos de la evangelización en la antigüedad a la luz del estudio contemporáneo, y de investigar y reflexionar sobre todo el tema.

La segunda consideración fue más personal. La mayor parte de los evangelistas no tienen un gran interés en la teología; la mayor parte de los teólogos no tienen un gran interés en la evangelización. Yo estoy muy comprometido con ambas cosas, así que el estudio de este tema me pareció adecuado.

Deliberadamente me he refrenado de definir los límites de este estudio con mucha precisión. Se concentra en el período del Nuevo Testamento dado el carácter normativo que éste tiene para la evangelización posterior, y porque a la vez es el campo en que me siento menos ignorante. Pero sería un gran error terminar el asunto cuando finaliza el período neotestamentario. Así, pues, lo he prolongado hasta la mitad del siglo 3, tomando a grandes rasgos los doscientos años que se extienden desde Pablo hasta Orígenes. El libro no intenta un examen exhaustivo ni cronológico de la evidencia relativa a los siglos 2 y 3; el acercamiento es temático y necesariamente selectivo. Sin embargo, he incluido muchas citas de fuentes primarias a fin de permitir que los miembros de la iglesia primitiva hablen por cuenta propia sobre el evangelio y su expansión.

Tampoco trato de dar cuenta de la misión de la iglesia en su sentido más amplio. Este es un terreno que se ha cubierto con frecuencia y habilidad. Me he limitado a la evangelización en el estricto sentido de la proclamación de las buenas nuevas de salvación a hombres y mujeres, con miras a su conversión a Cristo y su incorporación en la iglesia. Consecuentemente, hay muy poco acerca de la pre-evangelización y la infiltración de la influencia y los ideales cristianos en la sociedad pagana. También hay poco acerca de las implicaciones sociales y políticas del evangelio, y acerca de la catequesis de los primeros cristianos en su esfuerzo por continuar la labor después de la evangelización y consolidad sus logros.

Sin embargo, creo que el estudio de la evangelización, aun en este sentido limitado, es de gran significación para nuestros días. Si nos ayuda a entender de nuevo el evangelio que predicaban los primeros cristianos, los métodos que empleaban, las características espirituales que traslucían, el grado en que estaban dispuestos a reflexionar sobre su mensaje a la luz de las formas contemporáneas de pensamiento, a proclamarlo con todo su poder, a vivirlo y a morir por él, entonces un estudio como este podría ser tal vez de alguna utilidad para llamar a la iglesia de nuestros días a su tarea principal.

Quisiera aprovechar la oportunidad para expresar mi profunda gratitud al Consejo del London College of Divinity por concederme un periodo sabático en el verano de 1968 y a la Tyndale Felowship for Biblical Research por permitirme vivir gratuitamente durante ese período en la Tyndale House Library, en Cambridge, cuyo bibliotecario, el Sr. Allan Millard, siempre ha estado dispuesto a dejar de lado su trabajo a fin de ayudar a los demás. Estoy agradecido al Dr. J. M. C. Tonybee y al profesor H. E. W. Turner por su ayuda en diferentes aspectos del libro. Debo más de lo que puedo reconocer al Dr. Dacre Balsdon, del Exeter College, Oxford, y al Dr. Henry Chadwick, en ese entonces del Queen's College de Cambridge, quienes dieron respectivamente a su alumno un amor por los estudios clásicos y la teología. Estoy especialmente agradecido al último y al

profesor Maurice Wiles, de Londres, por leer todo el manuscrito y hacer muchas sugerencias y correcciones. El Sr. Edward England ha sido el editor más cortés y alentador. Quiero agradecer a dos colegas, el Sr. Stephen Travis y el Sr. Franklyn Dulley, por su ayuda. La eficiencia de mi secretaria Judith Berrill y la paciencia de mi esposa e hijos han sido de enorme aliento durante un periodo muy ocupado en la preparación del traslado del College a Nottingham en 1970. Y estoy agradecido a los estudiantes de muchas universidades en mi país y en el exterior por forzarme, con el desafío de las misiones evangelizadoras en sus planteles de estudio, a volver a los principios básicos y examinar nuevamente la importancia de la evangelización en la iglesia primitiva para la tarea de dar a conocer a Cristo hoy.

E. M. B. Green

I
Los caminos para la evangelización

Jesús comisionó a un pequeño grupo de once hombres para llevar adelante su obra y difundir el evangelio por el mundo entero (Mt. 28.19). No se trataba de gente distinguida o bien ilustrada, ni tampoco contaban con protectores influyentes. En su propio país no eran nadie y, de todos modos, su nación no era sino una simple provincia de segunda clase en el extremo oriental del mapa romano. De haberse detenido a considerar sus posibilidades de éxito en la misión —y esto aun concediendo que estaban convencidos de que Jesús vivía y que su Espíritu los acompañaría para capacitarlos en la tarea— sus corazones seguramente tendrían que haberse sumido en el desaliento. Tan desfavorables eran sus perspectivas. ¿De qué manera, pues, podrían tener éxito? Pero, pese a todo, lo tuvieron.

Resulta imposible exagerar los obstáculos que se interponían en su camino, algunos de los cuales habremos de considerar en la próxima sección. Pero es igualmente justo reconocer que no hubo, probablemente, período de la historia del mundo que mejor se adaptara para recibir al naciente cristianismo que el siglo 1 d.C. Fue esa una época en la cual, bajo un imperio literalmente mundial, el campo para la difusión y el entendimiento de la fe llegó a ser enorme. La interacción de elementos griegos, romanos y judíos en esta *praeparatio evangelica* es un hecho bien conocido; sin embargo, vale la pena que lo consideremos nuevamente para ubicar nuestro estudio en la debida perspectiva. En el relato más antiguo que tenemos de la difusión del cristianismo —el libro de los Hechos de los Apóstoles—, la deuda con Grecia, con Roma y con el judaísmo resulta evidente casi en cada página. Allá por el siglo 2 los cristianos comenzaron a volverse más reflexivos y conscientes respecto al ámbito al que la iglesia se había lanzado,[1] y así comenzaron a sostener que la divina providencia había preparado al mundo para el advenimiento del cristianismo. No

todos esos argumentos son de igual valor,[2] pero sería inútil negar que el siglo 1 proveyó valiosísimos senderos para la difusión del evangelio.

1. La paz romana

El primero y más importante de esos senderos fue la *pax romana*. La expansión del cristianismo habría sido inconcebible en caso de haber nacido Jesús medio siglo antes. Tal como ocurrieron las cosas, la nueva fe entró en el mundo en un periodo de paz sin paralelo en la historia. Todo el mundo conocido estaba por primera vez bajo el efectivo control de una sola potencia: Roma. Es cierto que tal situación había sido alcanzada más de un siglo antes cuando, luego de la victoriosa conclusión de la Tercera Guerra Púnica, Roma se encontró a sí misma como la única potencia dominadora de la cuenca del Mediterráneo. Mediante la fuerza de las armas y la buena administración colonial Roma introdujo una unidad política con la que Alejandro Magno solamente había podido soñar. Polibio escribió su *Historia*, que cubría los años 220-145 a.C., con el objeto de describir para la posteridad cómo «los romanos en menos de cincuenta y tres años habían logrado sojuzgar a casi todo el mundo poniéndolo bajo su gobierno único, logro este sin precedentes en la historia». Pero tal situación duró poco. Aunque señora del mundo, Roma no era señora de sí misma. Al poco tiempo de la destrucción de Cartago, en el año 146 a.C., un aspirante a reformador romano, Tiberio Graco, fue apaleado a muerte durante un motín encabezado por el ex cónsul Escipión Nasica. Su muerte inició una lucha interna que condujo a cien años de guerras civiles. Mario, Sila, Pompeyo, Craso y Julio César —para no mencionar sino solamente a los más famosos participantes en este siglo de matanzas— tomaron las armas en contra de sus compatriotas y embarcaron al mundo entero en una desastrosa lucha por el poder. En el año 44 a.C. Julio César fue muerto por las dagas de Bruto y de Casio. Pareció entonces

que el *Imperium* romano había sido empujado un paso más en dirección de su muerte, y esto a pesar de que los conspiradores aseguraban haber actuado solamente con objeto de dar muerte a un tirano y revivir la república. El resultado fue una contienda aún más sangrienta entre el Triunvirato formado por Marco Antonio, Lépido y el sobrino nieto del césar muerto, Cayo Octavio, por un lado, y Bruto y Casio, por otro. Esta contienda se decidió en la batalla de Filipo. Luego sobrevino el eclipse de Lépido, seguido por una titánica lucha entre Antonio y Octavio que culminó en la batalla de Actium (31 a.C.) y, un año después, por la muerte de Antonio y de su amante, Cleopatra, junto con la anexión de Egipto a Roma.

La supremacía de Octavio resultaba ahora indiscutible. Las agobiadas naciones se volvían agradecidas hacia quien las había liberado de un siglo de guerra, aclamándolo con la mayor sinceridad como «salvador del mundo».[3] Los poetas Virgilio y Horacio proclamaron el comienzo de una nueva era: «*redeunt Saturnia regna*».[4] Por primera vez en dos siglos el templo de Jano mantuvo cerradas sus grandes puertas como signo de paz. En el año 17 a.C. Augusto (título que un agradecido senado le había concedido diez años antes, en recompensa por haber restaurado —al menos en apariencia— al gobierno republicano)[5] celebró las *Ludi Saeculares* en las que Horacio cantó las hazañas del «hijo de Anquises y de Venus»,[6] y la paz, la abundancia y la felicidad de su principado. Quizá más impresionante que esta muestra de propaganda oficial sean las inscripciones que, por todas partes del mundo antiguo, muestran la gratitud del pueblo por la paz romana que Augusto había inaugurado. Por ejemplo, en Roma, una inscripción, que data aproximadamente del año 6 a.C., recoge el panegírico que un doliente esposo hace de su difunta consorte. No sólo se refiere allí a los felices cuarenta y un años de matrimonio, a los hijos y a las virtudes de su esposa sino que, apartándose del tema, rinde tributo a la *pax Augusta*: «A partir de la pacificación del universo y la restauración de la república fue cuando, al fin, llegaron para nosotros los tiempos felices y tranquilos».[7]

Augusto mantuvo esta paz valiéndose del ejército. Este, en líneas generales, se hallaba estacionado a lo largo de los límites del Imperio de modo que, con las fronteras fuertemente custodiadas, los ciudadanos podían dormir en paz. La Galia había sido conquistada por Julio César, el Asia Menor por Pompeyo, y Augusto se ocupó de llevar las fronteras hasta el Rin y el Danubio. Estos ríos eran recorridos por legiones y patrullados por escuadrillas navales. En el Oriente Augusto obtuvo éxitos diplomáticos a expensas de los partos (a quienes, por razones geográficas y culturales, habría resultado inconveniente incluirlos dentro del Imperio), y estableció la frontera sobre el Eufrates. Dentro de esa área todo quedó pacificado y romanizado. No había temor de que surgiera nuevamente una contienda civil porque, valiéndose de una astuta división del territorio entre él mismo y el senado, Augusto se aseguró el control de todas aquellas provincias que requerían una presencia militar. Por el tiempo de su muerte había una sola legión en una provincia senatorial: la del Africa. Bajo tales circunstancias, la paz, tanto interna como externa, parecía asegurada. Tácito no exagera cuando habla de «hombres sensibles» que dicen: «el Imperio estaba totalmente bordeado por el mar, por el océano o por largos ríos. Las legiones, las flotas, las provincias: todo se hallaba adecuadamente vinculado entre sí».[8] Augusto había tenido éxito en la creación de una unidad corporativa del conjunto del mundo civilizado.

El desarrollo del sistema vial marchó rápidamente. Augusto mostró especial interés en los caminos e hizo del mantenimiento de las rutas —la *cura viarum*— una responsabilidad imperial administrada por una junta de senadores veteranos. La razón de esto es bastante obvia. No sólo posibilitaba el rápido movimiento de tropas en apoyo de actividades policiales o de operaciones militares, sino que, además, facilitaba la pronta transmisión de noticias a través del correo oficial —el *cursus publicus*— establecido por Augusto. Una verdadera red de caminos irradiaba desde la dorada Piedra Miliar de Roma hacia todas partes del Imperio, y se la mantenía en buen estado de

conservación. Este sistema vial tenía otras grandes ventajas,[9] especialmente el estímulo del comercio, de los viajes y de las relaciones sociales entre las diferentes nacionalidades del Imperio, forjando así una creciente civilización homogénea en el mundo del Mediterráneo. Las posibilidades para difundir el evangelio mediante esta forma de viajar rápida y segura fueron aprovechadas plenamente por los primeros cristianos. Tanto el Nuevo Testamento como la literatura requerían la realización de viajes de enorme extensión que difícilmente habrían sido posibles después de la caída del Imperio y hasta los tiempos modernos. Una inscripción mencionada frecuentemente, descubierta en Hierápolis, Asia Menor, en la tumba de un mercader, hace constar que éste viajó a Roma no menos de setenta y dos veces.[10] No tenía necesidad de pasaporte en lugar alguno del Imperio. Si no llevaba mercancías consigo, tampoco tenía que abonar derechos de aduana, aunque sí estaba obligado a pagar un pequeño peaje por el uso de los caminos. En las páginas de Hechos se advierte claramente que los cristianos hicieron pleno uso del sistema vial romano y que éste sirvió como una especie de orientador inconsciente de su evangelización. Lo que podía realizar un mercader para su beneficio económico también podía hacerlo un cristiano para la causa del evangelio.

2. La cultura griega

El idioma griego

También Grecia contribuyó significativamente a la divulgación del cristianismo. Quizá la contribución más importante haya sido el propio idioma griego. Este se hallaba tan ampliamente difundido a través de toda la cuenca del Mediterráneo que servía casi como una lengua universal común. La cautiva Grecia cautivó a sus conquistadores, como lamentaba Horacio. Desde el siglo 2 a.C., cuando Grecia cayó bajo el control romano, el idioma griego rivalizó con el latín. Más de un siglo antes las conquistas

de Alejandro ya habían hecho del griego el idioma común del Oriente, y ahora el Occidente seguía el mismo camino, aunque España continuó utilizando la lengua latina. En época tan temprana como 242 a.C., Livio Andrónico, un esclavo griego, fue llevado a Roma y liberado, y llegó a ser maestro de griego y de literatura latina. Desde entonces, normalmente la educación romana se impartía en griego. Los tutores griegos, muchos de ellos distinguidos cautivos o, como Polibio, deportados políticos, tendían a mostrarse tan satisfechos con su cultura e idioma superior que, al igual que los ingleses con posterioridad, no se preocupaban demasiado por aprender bien otros idiomas. Enseñaban en griego y los romanos no sólo toleraban esto sino que lo disfrutaban.[11] Patriotas tales como los Escipiones y Cicerón eran expertos en griego; historiadores romanos primitivos, como Fabio Pictor, escribían en griego. Quintiliano, el célebre educador del siglo 1 d.C., insistía en que un muchacho debía comenzar aprendiendo griego,[12] y muchas de las inscripciones oficiales romanas de ese siglo están en griego. Cincuenta años antes, Cicerón había observado que el griego se leía prácticamente en todo el mundo, mientras que el latín estaba confinado a su propio territorio. Los satíricos Juvenal y Marcial irónicamente señalaban que ¡hasta las mujeres hacían el amor en lengua griega![13] Por todo ello, era bastante natural que Pablo, el judío, se dirigiera en griego a los latinos de Roma, o que Ireneo, nativo de Asia Menor, escribiera en griego al llevar a cabo su obra misionera y su labor apologética en Francia durante el siglo 2. Resulta interesante notar que el capitán romano Claudio Lisias le preguntó al apóstol Pablo —de quien sospechaba que era un bandolero— «¿sabes griego?» (Hch. 21.37).

Las ventajas de un solo idioma para desarrollar la misión cristiana difícilmente pueden exagerarse. Ello hizo innecesarias las escuelas de idiomas para misioneros. Estos, al usar el griego, no provocaban el odio que habrían suscitado los misioneros de habla inglesa en algunos pueblos no desarrollados. Al griego, idioma del pueblo cautivo, no se podía asociarlo con el imperialismo. Además, se trataba de una lengua sensible, versátil,

idealmente dotada para la propagación de un mensaje teológico. Esto se debía a que, durante siglos, el griego se había utilizado para expresar las reflexiones de algunos de los más grandes pensadores y, por lo tanto, ya constaba de un vocabulario filosófico y teológico. La ausencia de este vocabulario especializado condujo a dificultades, unos doscientos cincuenta años más tarde, cuando el latín reemplazó al griego como idioma común del Imperio de Occidente.

El pensamiento griego

El idioma griego no puede separarse del pensamiento griego. A través de él, la literatura griega se difundió y sirvió como modelo para los escritores romanos. Así, *La Eneida* de Virgilio se inspiró tanto en forma como en contenido en *La Odisea* de Homero y, en parte, en *La Ilíada*. Cátulo y Horacio copiaron la poesía lesbia del siglo 6 a.C., y así sucesivamente. Los poetas eran los teólogos de la época, y el pueblo común deducía su concepto de los dioses y de las actividades de éstos partiendo de las sagas de Homero. Indirectamente, por lo tanto, esta divulgación de la mitología teológica fue una preparación real para el evangelio. La gente pensante reflexionaba sobre las crueldades, los adulterios, los engaños, las batallas y las mentiras atribuidos a los dioses y sentía repulsión por todo ello. No fueron los cristianos los primeros en lanzar un ataque contra el crudo politeísmo antropomórfico de las masas. Los filósofos griegos ya lo habían hecho mucho tiempo antes. Nadie había sido más directo que Platón en exponer las indignas acciones de los dioses tradicionales,[14] y sus ataques fueron divulgados a través de las enseñanzas de los sofistas,[15] que estaban en todas las principales ciudades del mundo antiguo. Tanto al aire libre como a puertas cerradas enseñaban a todo aquel que estuviera dispuesto a pagarles. Platón, en su *Protágoras*, da una idea de la atracción, la habilidad y la superficialidad de estos hombres, así como una impresión de la influencia que ejercían. Los sofistas griegos ejercieron una influencia tan grande sobre el pueblo común como los predicadores de la Reforma. Su ridiculización de los dioses

tiene que haber preparado, en una medida no desdeñable, el camino para el mensaje cristiano. Sin lugar a dudas, los apologistas del siglo 2 edificaron sobre el fundamento puesto por aquellos y frecuentemente usaron las armas de los filósofos griegos para denunciar a los dioses helenos. Un vistazo a la *Apología* de Arístides o al *Discurso a los griegos* de Justino mostrará que los cristianos usaban este método de ataque. Deben haber tenido una cantidad de antecedentes en sus manos pues no sólo Platón sino también los estoicos, los epicúreos y los cínicos habían precedido al cristianismo en este ataque. El riguroso pensamiento griego y su búsqueda honesta de la verdad hicieron que el pueblo se impacientase a causa de las indignas deidades que habían adorado tradicionalmente. Bien se ha dicho de los griegos que no fue que los hombres se volvieron tan depravados que abandonaron a sus dioses, sino que los dioses se volvieron tan depravados que fueron abandonados por los hombres.

En el siglo 1 no sólo existía un movimiento que se apartaba del politeísmo del mundo grecorromano (por supuesto, con muchas dificultades, ya que el paganismo era todavía una fuerza temible en el siglo 4 d.C.) sino que también podía discernirse una cierta tendencia hacia el monoteísmo. El problema del Uno y de lo Múltiple había fascinado por largo tiempo a los pensadores griegos y éstos no se hallaban listos para aceptar una explicación del universo que no diese adecuada razón, tanto de su unidad como de su diversidad. En época tan temprana como la de Jenófanes, en el siglo 6 a.C., los pensadores no sólo atacaban las leyendas homéricas que hacían actuar a los dioses deshonrosamente[16] adoptando formas humanas sino que, además, intentaban encontrar un camino hacia una deidad única que gobierna todo el universo mediante el pensamiento. Expresiones tales como «conforme a la costumbre hay muchos dioses, pero conforme a la naturaleza hay solamente Uno» o «hay un Dios, el mayor entre los dioses y los hombres, distinto de los mortales en apariencia, distinto en pensamiento»,[17] tuvieron considerable influencia en la mentalidad griega. Aun la gente común, que creía en una multitud de dioses, frecuentemente consideraba a

Zeus, el rey de los dioses, como la fuente de la deidad, el «Padre de los dioses y de los hombres», como lo llamaba Homero.[18]

Tanto Platón como Aristóteles imprimieron ímpetu a este movimiento hacia el monoteísmo. El primero presentó como la más elevada de sus ideas la Idea de Bondad, que él identificaba con Dios, y este Dios era personal.[19] Era el Demiurgo, aquél que imprimía en el flujo de la materia informe las ideas que hallamos copiadas en el mundo de la apariencia en el cual vivimos. En el *Timeo* se describe el proceso de la creación y, obviamente, se lo atribuye a la bondad de Dios.[20] También Aristóteles se inclinó definidamente hacia el monoteísmo. Los dioses subsidiarios que pudiera haber son expulsados al espacio interestelar; dentro de nuestra esfera hay un *Primer Motor*, el cual, aunque no creó el mundo (que es eterno), sin embargo le da forma mediante el pensamiento. Por sobre el cambio y la decadencia, aquél está obrando incesantemente aunque en perfecto reposo. Este Dios es inmaterial; Aristóteles ciertamente lo describió como pensamiento del pensamiento: *noēsis noēseōs.*[21] Sin embargo, aunque logra evitar exitosamente el antropomorfismo de los poetas, Aristóteles priva a su deidad de toda relación personal con los seres humanos, si es que su dios era personal de alguna manera.[22] La deidad que él concibe es una fría y matemática Causa Final. En su *Magna Moralia* afirma expresamente que es muy erróneo pensar que puede haber amistad alguna entre Dios y la raza humana.[23] No podríamos decir que nosotros amamos a Dios de modo alguno ni que Dios puede corresponder a nuestro amor.

Es evidente que el Dios propuesto por estos filósofos griegos carece de una conciencia intrínseca y de ninguna manera se lo debe confundir con el Dios personal, creador y redentor, es decir, el Dios de la tradición judeo-cristiana. No obstante, el movimiento general hacia cierto tipo de monoteísmo o monismo entre los intelectuales de la época (con la excepción de epicúreos y escépticos) se convirtió en una importante *praeparatio evangelica* que los cristianos no tardaron en aprovechar. Es un hecho reconocido que la primera actitud de los cristianos hacia la

cultura pagana fue de completo rechazo. Tertuliano es, quizá, el ejemplo extremo: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?», preguntó.

> ¿Qué concordancia hay entre la Academia y la Iglesia? ... ¡Fuera con todo intento de producir un abigarrado cristianismo sobre la base de un compuesto de estoicismo, platonismo y eclecticismo! Después de tener a Jesucristo no queremos ninguna polémica elaborada; después de disfrutar del Evangelio no deseamos más indagación. Aparte de nuestra fe no queremos otra creencia.[24]

Esta fue ciertamente una primera actitud cristiana, compartida por Taciano[25] y por muchos otros cristianos primitivos. Sin embargo, resultó imposible sostenerla consecuentemente. El pensamiento griego había penetrado demasiado profundamente en el mundo antiguo como para que pudiese ser exorcizado mediante el simple procedimiento de cerrar los ojos ante esa realidad. En consecuencia, en el Nuevo Testamento, encontramos a Pablo y a otros misioneros cristianos empleando aquello que es verdadero y útil del paganismo;[26] y durante el siglo 2 este procedimiento continuó desarrollándose con entusiasmo. Se lo llamó «despojar a los egipcios» y lo utilizaron con gran acierto Justino, Arístides, Atenágoras, Teófilo y también los grandes alejandrinos Clemente y Orígenes. Platón y Aristóteles, los estoicos, y aun Eurípides, son convocados como testigos para defender las doctrinas cristianas acerca de Dios. Ejemplos como el que sigue, de Justino, podrían multiplicarse:

> Si en algunos puntos enseñamos las mismas cosas que los poetas y los filósofos que vosotros honráis, y en otros puntos somos más completos y más divinos en nuestra enseñanza, y si solamente nosotros aportamos pruebas de lo que afirmamos, ¿por qué somos entonces injustamente odiados más que todos los otros? Porque al decir que todas las cosas han sido producidas y ordenadas por Dios para formar el mundo, parece que estuviéramos exponiendo la doctrina de los estoicos. Y al afirmar que las almas de los malvados, estando dotadas con sensibilidad luego de la muerte, son

> castigadas, y que las de los buenos son liberadas del castigo, parece que estuviéramos diciendo las mismas cosas que los poetas y los filósofos. Y cuando afirmamos que los hombres no deberían adorar las obras de sus propias manos, decimos las mismas cosas que han sido dichas por el poeta cómico Menandro.[27]

Este es un ejemplo representativo de cómo los cristianos usaron la preparación para el evangelio que había provisto —así lo creían ellos— la religión griega.

Los cultos de misterio

Sin embargo, la Idea del Bien de Platón, o el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles resultaban insuficientes para satisfacer los instintos religiosos de los veleidosos griegos. De igual manera, los romanos, con su fría religión oficial y su religión familiar excesivamente limitada,[28] que no proveía ética ni culto, eran sumamente vulnerables a la influencia de los cultos emocionales y entusiastas que pretendían ayudar al ser humano en sus problemas cotidianos, y darle inmortalidad y capacitarlo para compartir la vida con el dios. Estos cultos tenían, además, el atractivo de los círculos esotéricos donde los devotos eran iniciados en los recónditos misterios del universo y cuyos ritos nunca era permitido divulgar. Allá por el siglo 1 d.C. el mundo grecorromano estaba inundado por esta clase de círculos de misterio. Los más destacados eran el culto a Cibeles o la Gran Madre (Asia Menor), a Dionisio (Grecia), a Isis, Osiris y Serapis (Egipto), a Mitra (Persia) y, dentro de la misma categoría, los romanos añadían al judaísmo y al cristianismo. Todas estas eran *superstitiones* helenísticas, cultos religiosos privados, y Roma vacilaba en proscribirlos salvo en el caso de que sus adherentes demostraran ser culpables de alguna ofensa contra la moral o contra el estado. Servían como descarga de los sentimientos religiosos y emocionales del pueblo, en particular de la gente común, cuyas necesidades no podía satisfacer la fría y hábil dialéctica de los filósofos.[29] Para las clases inferiores el primitivo

Imperio podía resultar un lugar solitario y estos cultos atenuaban tal condición al proveer compañerismo, comidas rituales comunitarias en el templo de la deidad madre, seguidas frecuentemente por la actuación de bailarinas y por fiestas desenfrenadas. En tales ambientes, un esclavo encontraba cierto grado de libertad; un liberto, igualdad, y un soldado, alivio. Por su parte, las mujeres tenían allí plena cabida, y, por cierto, en el culto de Isis desempeñaban el papel más prominente. Esos cultos generaban un entusiasmo muy grande. Los oficios religiosos estaban a cargo de sacerdotes profesionales que explicaban el significado del ritual a los iniciados. No contaban con la ayuda del estado sino que eran sostenidos completamente por las contribuciones de los devotos (la gente siempre valora más aquello por lo cual tiene que pagar). Aparte del sentido de hermandad generado por estos cultos y de la promesa que daban de una sepultura decorosa,[30] ofrecían también tres atractivos especiales.

Primero: prometían ocuparse del problema de la culpa. Sería erróneo suponer que el sentimiento de culpa era algo fuera de lo común en el mundo antiguo. Muy por el contrario. Desde el tiempo de la *Orestíada*, de Esquilo —siglo 5 a.C.— y aun antes,[31] el pensamiento griego llevaba profundamente impresa la verdad de que los delitos serían castigados, que la culpa tenía que ser expiada y que los seres humanos son responsables de sus actos. En el siglo 1 las guerras civiles agudizaron este sentido de la relación entre el delito y el castigo. Abiertamente se llegó a la conclusión de que tales guerras tenían que ser un castigo por la negligencia religiosa y por la indecorosa vida de los ciudadanos. En la esfera oficial, Augusto trató de rectificar tal situación promoviendo un despertar religioso; en el nivel literario, escritores sensibles como Virgilio y Séneca mostraron un verdadero sentido del pecado, mientras que el hombre de la calle, deseoso de algo que pudiera aplicarse más personalmente a él mismo, adhería a las religiones de misterio. No se necesita mucha imaginación para componer un cuadro de los efectos perdurables que la ceremonia de iniciación en el culto de Cibeles,

por ejemplo, tiene que haber producido. Al iniciado se lo ponía sobre una parrilla; cortaban sobre él el cogote de un toro o de un carnero, y así quedaba empapado en la sangre que simbolizaba tanto el poder expiatorio como vigorizante del animal. Salía de allí afirmando a grandes voces haber nacido de nuevo para la eternidad, literalmente, *renatus in aeternum.*[32]

La búsqueda de seguridad era aún mayor que la de pureza. Y aquí nuevamente los misterios ofrecían una respuesta que el cristianismo iba a recoger y profundizar notablemente. El mundo era un lugar peligroso. Uno simplemente tiene que leer las epístolas de Pablo a los Romanos, a los Gálatas y a los Colosenses, o cualquiera de los escritos de los apologistas, para ver cuán acosados estaban los seres humanos por el temor a los *daimonia*, las fuerzas espirituales (generalmente malignas) que influían en su vida. A merced de los demonios, las personas se veían a sí mismas como juguetes del destino. Esto sucedió con el surgimiento y la divulgación de la seudo-ciencia de la astrología, en el último siglo anterior a Cristo. Según ella, el destino del ser humano estaba determinado por la situación de las estrellas en el momento de su nacimiento, y los astrólogos pretendían conocer ese secreto. El emperador Tiberio fue notoriamente influenciado por uno de tales astrólogos, Trasyllo. Por su parte, Claudio y Nerón cayeron bajo el hechizo de un hijo de aquél, Tiberio Claudio Balbilio. Si personas de la talla de los emperadores eran engañadas por estos hombres, podemos imaginar fácilmente la vigorosa atracción que ejercía la astrología. Sin embargo, la parte oscura de este cuadro está constituida por el sentido de determinismo que agobiaba en extremo a las gentes, el sentimiento de que nada podría liberarlas de las fauces del destino. Aquí es precisamente donde aparecen los misterios. El culto de Isis, para tomar un ejemplo, se jactaba de brindar a sus iniciados poderes sobre el destino, una manera de escapar a su frialdad. Cuando Lucio, en *El asno de oro*, de Apuleyo, está dispuesto a hacerse devoto de Isis y suspira desalentado por hallarse a merced del ciego destino, se le hace

esta promesa: «te aguarda el día de la liberación».[33] Isis es mayor que el destino.

El sentido de unión con un dios o con una diosa liberadores se expresaba de diferentes maneras. Podía ser mediante un éxtasis orgiástico, como en el culto dionisíaco; podía ser mediante una comida sagrada, como en el culto de Serapis; o quizá, como en el *Satiricón* de Petronio, a través de algún repulsivo rito fálico. Pero, aparte de los detalles rituales, la búsqueda de unión con el dios constituía la nota dominante, dado que las personas querían encontrar seguridad.

Purificación, seguridad e inmortalidad. Esta última era la tercera condición de la que estaba hambriento el corazón humano y ante cuyos reclamos la religión oficial nada tenía que ofrecer. La mayoría de las religiones de misterio prometían al ser humano la inmortalidad; las de Cibeles, Dionisio, Mitra e Isis ciertamente lo hacían y de ahí su gran atractivo. La inmortalidad acerca de la cual habían argumentado los filósofos, aquella por la que habían suspirado los hombres de letras,[34] era una realidad que se demostraba en estos cultos, a veces mediante un gráfico simbolismo. Por ejemplo, volviendo ahora a *El asno de oro*, Apuleyo cuenta cómo Lucio fue revestido con doce estolas para simbolizar las doce esferas celestes a través de las cuales pasó durante su iniciación en el culto de Isis. Acerca de esta experiencia cumbre dice:

> Penetré hasta los límites de la muerte. Pisé los umbrales de Proserpina y, luego de haber sido llevado a través de todos los elementos, regresé a la tierra ... habiendo estado en la presencia de los dioses de abajo y de los dioses de arriba y habiéndoles hecho reverencia.[35]

En los primeros tiempos el evangelio avanzó a través de los senderos del idioma, del pensamiento y de los cultos griegos. Y, verdaderamente, tuvo un excelente progreso.

3. La religión judía

Romanos y judíos

Pese a lo que acabamos de expresar, el sendero más amplio para el avance del cristianismo lo proveyó, indudablemente, el judaísmo. Los judíos se habían diseminado bastante más allá de los límites de Palestina mucho antes del siglo 1 y, adondequiera que iban, llevaban consigo su religión. La dispersión de los judíos en el Oriente comienza con la caída del reino del norte de Israel, en el siglo 8 a.C., cuando las diez «tribus perdidas» fueron deportadas. Este proceso se aceleró durante el período helenístico con la migración voluntaria de los judíos hacia las nuevas ciudades del Levante por motivos comerciales, siendo Egipto, Siria y Asia Menor sus tres regiones favoritas.[36] A mediados del siglo 2 a.C. los judíos ya tenían la suficiente importancia como para asegurarse cartas de presentación amistosas por parte del senado romano para Tolomeo de Egipto y para los «reyes» de varios lugares del Asia tales como Panfilia, Rodas, Chipre y Cirene (1 Mac. 15.16-23). Otro indicio de la expansión del judaísmo aparece en la nómina de Hechos 2, donde se mencionan los lugares remotos y diversos como Creta y Arabia, Media y Egipto, Persia y Panfilia, que envían a Jerusalén peregrinos representativos para asistir a la fiesta de Pentecostés. Josefo nos dice que diez mil judíos fueron sacrificados en un solo día en Damasco durante el principado de Nerón,[37] y que los hebreos estaban muy esparcidos por todo el mundo, especialmente en Antioquía y en Siria.[38] Filón nos informa que en su tiempo (próximo a la época de Cristo) hubo más de un millón de judíos en Egipto,[39] exactamente la octava parte de la población. En el libro de los Hechos de los Apóstoles observamos claramente la importancia de los mismos en Grecia y en el Asia Menor. En Roma había una numerosa, y a veces molesta, colonia judía.

Los primeros contactos conocidos entre Roma y los judíos tuvieron lugar durante la época de los Macabeos. Judas

Macabeo, en 168 a.C., y Jonatán Macabeo, más tarde, enviaron embajadores a Roma para entablar relaciones amistosas (1 Mac. 8.17-32; 12.1-4). Una tercera embajada, en 139 a.C., trajo como consecuencia un tratado con Roma. Esta es, quizá, la ocasión mencionada por el historiador Valerio Máximo,[40] quien dice que los judíos fueron enviados de regreso por tratar de corromper las costumbres romanas con el culto a Júpiter Sabatio. Aunque se había confundido la adoración de Yavé del Sabaoth con la de Júpiter Sabatio (una deidad frigia), esta mención temprana que hace el historiador pagano señala dos características del judaísmo que permanecieron inalterables: su estricto monoteísmo y su celo proselitista. Pero, aparte de esta tenue conexión, los romanos poco tuvieron que ver con los judíos hasta el tiempo de las guerras de Pompeyo en el Oriente. El diminuto reino hebreo se encontró arrojado como un corcho en medio de la tempestad de las guerras civiles, y Aristóbulo jugó erróneamente sus cartas, con el resultado de que Pompeyo capturó a Jerusalén en el año 63 a.C. Este iba decidido a penetrar en el templo y ver qué había en el lugar santísimo que se hallaba rodeado de tanto misterio. Pese a los gritos de «¡Sacrilegio!», Pompeyo penetró y, para su asombro, no encontró absolutamente nada. Los romanos nunca pudieron olvidar esto. Les parecía algo fantástico que no hubiese ninguna imagen del dios en su santuario más recóndito. Esta fue una de las razones por las cuales los romanos tendieron posteriormente a considerar a los judíos como ateos. «Su santuario estaba vacío; sus misterios no tenían significado», escribió Tácito.[41]

Miles de judíos fueron llevados a Roma junto con la triunfal procesión de Pompeyo. Pero los romanos descubrieron que se trataba de esclavos poco convenientes debido a sus hábitos religiosos. Por lo tanto, según Filón, la mayoría de ellos fueron liberados de su servidumbre y algunos hasta lograron obtener la ciudadanía romana.[42] Formaron así una colonia en el Trastevere, suburbio de Roma, en donde crecieron numéricamente y prosperaron.

Aunque los romanos nunca entendieron a los judíos, fueron en extremo tolerantes con ellos. La razón de esta actitud es que los judíos, al apoyar a Julio César, habían respaldado a un vencedor: fueron sus soldados y lo defendieron lealmente. Por su parte, él mostró su gratitud concediéndoles notables privilegios, confirmados mediante estatuto. En *Antigüedades de los judíos*[43] Josefo transcribe con orgullo la lista completa de todas estas reglamentaciones. Nadie podía impedir a los judíos que cumpliesen con sus sacrificios o con otros deberes religiosos. No podían ser obligados a quebrantar el sábado, ni aun estando en el servicio militar. Tampoco eran reclutados para el ejército: Dolabella los eximió expresamente del servicio militar.[44] Se les garantizaba el sumo sacerdote y se respetaban sus reglamentaciones alimentarias. En las grandes ciudades como Roma, Babilionia, Alejandría y Antioquía contaban con su propia *gerousia* o senado, encabezado por un etnarca que era considerado un importante personaje civil. Poseían sus propias cortes de justicia, que no sólo estaban autorizadas para imponer multas sino también para infligir castigos corporales. Ciertamente, su situación protegida era muy envidiada, como obviamente lo demuestran los continuos desmanes que provocaba la presencia de los judíos en Alejandría. Tan ventajosa era su situación que, posteriormente, cuando los cristianos fueron perseguidos, los judíos que creían en Cristo estaban tentados a apostatar por causa de los beneficios económicos y sociales que poseían en su carácter de judíos.[45]

La apelación del judaísmo

Los judíos no gozaban de la simpatía popular, pero eran influyentes. Tal influencia podía advertirse en los niveles más altos de la sociedad. Poco después de la muerte de Jesús, la real familia de Adiabena, sobre el Tigris, se convirtió a la fe judía. El propio Josefo fue un huésped distinguido de tres emperadores. Popea Sabina, la amante de Nerón, simpatizaba con la fe hebrea, y parece haber intercedido ante el emperador en favor de los judíos.[46] En los estratos inferiores de la sociedad la influencia

judía, aunque no tan bien documentada, tiene que haber sido considerable. Se conserva una inscripción de un cautivo de Jerusalén que fue esclavo de Claudio;[47] la esposa de Augusto, Livia, tenía un sirviente judío, Akme,[48] y Juvenal menciona en tres ocasiones (disgustado) las singulares peculiaridades de los judíos.[49] No puede haber duda de que ellos causaron una profunda impresión. Hasta el propio Tácito, que no dice casi nada bueno de ellos, se declara impresionado por su monoteísmo. «Los judíos reconocen solamente un Dios, del cual tienen una concepción puramente espiritual. Creen que es profano hacer imágenes de dioses en forma humana, a base de materiales perecederos.»[50] Este elevado monoteísmo, esta adoración de un Dios creador que será el Juez de todos los seres humanos, ejerció una poderosa atracción en el mundo antiguo que, como ya hemos visto, estaba moviéndose —a causa de su descarado politeísmo— hacia el culto de un ser supremo. Y a diferencia del «semi-monoteísmo» de algunos filósofos, esta fe era sostenida e indudablemente divulgada por los más humildes, por los menos instruidos de entre los judíos: no necesitaban la defensa de un Filón o de un Josefo para despertar interés.

Además, mientras los filósofos podían decir muy poco acerca del sublime Dios hacia el cual se movían dando tumbos, los judíos no experimentaban en absoluto esa dificultad. Platón había dicho: «Hallar al Hacedor y al Padre del Universo es dura tarea; y cuando tú lo has encontrado, resulta imposible darlo a conocer a toda la gente».[51] Pero el judío era consciente de haber hallado al verdadero Dios o, más bien, de haber sido hallado por él. Dios no había dejado a los hombres andar a tientas tras él en la oscuridad, sino que se había revelado a sí mismo en la historia de Israel y en las Escrituras. Estas Escrituras habían estado a disposición tanto de griegos como de hebreos para ser leídas. La Septuaginta había sido preparada para satisfacer las necesidades de los judíos helenistas de Alejandría. En ella, si la persona buscaba seriamente la verdad, podía aprender acerca de Dios, ¡aunque habría tenido dificultad con la bárbara traducción griega! Ahí estaba el más antiguo libro del mundo, ahí estaban

los oráculos de Dios. En lo que se refiere al conocimiento griego y romano, se derivaba de los libros de Moisés. Esta línea de razonamiento, que podemos observar en el *Contra Apión*, de Josefo, fue tomada luego por los apologistas cristianos.

Junto con la Septuaginta apareció el hábito de la adoración regular, ya fuese en la sinagoga, en un lugar de reunión o al aire libre: oración, salmos, canto, lectura de las Escrituras junto con la exhortación basada sobre ellas. Este tipo de servicio era único en las religiones antiguas. Era más interesante que asistir a las ceremonias en un templo para observar a los *aruspices* examinando las entrañas del sacrificio. Tenía afinidad tanto con una escuela filosófica como con una actividad religiosa, y esto apelaba a la gente. Josefo, por ejemplo, nos dice que en Antioquía, donde habitaban muchos judíos, un gran número de griegos se sentía atraído por los servicios religiosos y, en cierto sentido, llegaron a formar parte de la comunidad judía.[52] Encontramos evidencias de esto en las páginas del Nuevo Testamento. En la sinagoga podían hallarse judíos de pura cepa, prosélitos (debidamente circuncidados) y temerosos de Dios (incircuncisos pero adoradores devotos). Es interesante notar que, en ciertas ocasiones, la congregación incluía militares pertenecientes a las fuerzas romanas de ocupación como Cornelio. Tan impresionado quedó otro oficial romano con la religión de Israel en el lugar donde se hallaba cumpliendo su servicio activo que hizo edificar una sinagoga para ellos en Capernaum (Lc. 7.5).

La misma gradación de judíos, prosélitos, personas temerosas de Dios y simples gentiles fue una preparación indirecta para el evangelio. Nadie podía ser un «hijo de Abraham» en su sentido más pleno a menos que hubiese nacido judío. La *Mishná* dice que el prosélito debía orar así en la sinagoga: «Oh Dios de *vuestros* padres»;[53] él no era, ni nunca podría serlo, un igual con los judíos. Por cierto que aun el judío de la dispersión descendía en su *status* cuando se hallaba fuera de la Tierra Santa debido a que había algunos puntos de su religión, especialmente los sacrificios, que no era capaz de cumplir. También las mujeres y los niños eran

ciudadanos inferiores de Israel, al menos para el varón judío que daba gracias a Dios diariamente ¡por no haber nacido mujer! Todas estas distinciones de clase fueron eliminadas dentro del cristianismo, lo que dio a la nueva religión un pujante comienzo en suelo romano. Después de todo, por mucha admiración que sintiera hacia la ética y la religión judías, resultaba muy duro para un ciudadano de Roma rebajarse a sí mismo haciéndose ciudadano de segunda clase de una despreciada y cautiva nación oriental. Pero tal requisito no era necesario para ingresar en el cristianismo pues en éste todos eran hermanos y nada significaban las distinciones de raza, sexo, educación y riqueza. Además, al tiempo que retenía todos los atractivos de la fe judía, el cristianismo eliminaba dos grandes piedras de tropiezo propias del judaísmo, que aparecían como tales ante el mundo greco-romano: la circuncisión y las reglamentaciones sobre alimentos. Estas últimas eran consideradas por los gentiles como motivo de risa. La cincuncisión era algo mucho peor: era mutilación, la clase de acto que es posible esperar de sectarios salvajes y exóticos tales como los devotos del culto a Cibeles, algo absolutamente no romano. La utilización del bautismo en lugar de la circuncisión dio a los cristianos una enorme ventaja sobre los judíos, dado que el bautismo se parecía a las purificaciones a las cuales los paganos estaban acostumbrados.

Hubo otro aspecto con el cual los judíos contribuyeron a preparar el camino para el evangelio. Ellos acostumbraron al mundo antiguo a la idea del proselitismo, de la conversión a una religión monoteísta exclusiva. Aparte del judaísmo no había, en el mundo de la época, religión que no hiciera lugar para otro tipo de creencias. El lema de la antigüedad respecto a los dioses era «Vivir y dejar vivir». Después de todo, ¡podía resultar muy inconveniente ofender por negligencia a alguna poderosa deidad extranjera! Sorprendentemente, la práctica y el éxito del proselitismo judío durante este período han suscitado algún escepticismo entre los eruditos. Sin embargo, el hecho está bien atestiguado, especialmente en la literatura no judía. Horacio[54] y Juvenal[55] hablan cínicamente del celo proselitista de los judíos.

Josefo se refiere al gran fervor por el culto judío mostrado a través de todo el Imperio, a la conversión de muchos griegos, y a lo cuantioso del tesoro provisto a Jerusalén como resultado del impuesto de medio siclo que el Templo recaudaba entre los prosélitos.[56] Lo que el Evangelio de Mateo (23.15) registra con las palabras «recorréis mar y tierra para hacer un prosélito», no es una exageración. Existía todo un conjunto de literatura misionera, tal como los *Oráculos Sibilinos* (propaganda judía con disfraz pagano), cuyo propósito era ganar gentiles para la fe judía.[57] Para el mejor tipo de judío éste era el resultado natural de su fe; estaba tan convencido de la superioridad de su religión que deseaba compartirla. Muchos rabinos alentaban tal inquietud misionera. Hillel exhortaba: «Sé discípulo de Aarón, sigue la paz, ama a la humanidad y condúcela hacia la Ley».[58] Y el rabino Eleazar llegó a afirmar: «Dios esparció a los israelitas entre las naciones con el solo objeto de que los prosélitos se volviesen numerosos entre ellos».[59] Por supuesto que esta actitud se enfrió considerablemente cuando comenzó seriamente la persecución de los judíos. Las cosas fueron distintas luego de la caída de Jerusalén y del posterior aplastamiento de la gran rebelión que estalló bajo Adriano. Pero en lo que respecta a la mayor parte del primer siglo de nuestra era no hay duda de que el proselitismo avanzó rápidamente.[60] Demasiado rápidamente para los funcionarios romanos que, aun reconociendo la posición legal de los judíos, no veían con buenos ojos su proselitismo. Una y otra vez leemos acerca de las expulsiones de que fueron objeto en Roma bajo sucesivos emperadores debido a que su número aumentaba en demasía.[61] ¿Qué los impulsaba a este esfuerzo misionero? Por paradójico que pudiese parecer, era su exclusivismo. Cuanto más seriamente se creía que Israel era lo que más le importaba a Dios (y desde el tiempo de Antíoco Epífanes tal convicción ciertamente aumentó), mientras que las naciones seguía siendo, como agudamente lo expresa el escritor de 2 Esdras, «como un escupitajo», tanto más estaba uno obligado a tratar del rescatar del fuego algún tizón. Tenemos entonces una reacción en cadena. La persecución llevó a los

judíos a la apocalíptica, según la cual, en el reino mesiánico venidero todas las injusticias serían corregidas, Israel sería vindicado y los impíos gentiles, destruidos. Esto los llevó al proselitismo, porque no era posible pensar con la conciencia tranquila cuán pocos eran los salvados y cuán numerosos los perdidos, y no hacer nada frente a tal situación. De aquí el creciente interés de ellos por atraer a los gentiles y ponerlos bajo la protección del pueblo de Dios.

Por supuesto que es riesgoso generalizar acerca de una fe tan heterogénea como el judaísmo. Los descubrimientos literarios y arqueológicos realizados durante los últimos cincuenta años han revelado la asombrosa complejidad de fe y práctica que contribuyó a formar a Israel. Grupos heterodoxos y sincretistas florecieron por todo el Levante; el pensamiento helenista y el persa habían penetrado incluso hasta en los círculos más conservadores dentro de la propia Judea. Sin embargo, estos elementos de monoteísmo ético, circuncisión, culto en la sinagoga, lectura de la Escritura y proselitismo figuraban significativamente en la mayoría de los círculos que se denominaban a sí mismos judíos. Y así, de todas estas maneras, el judaísmo fue preparando el camino para la fe cristiana.

El cristianismo se desarrolló mejor y más rápidamente en suelo judío o, al menos, en un suelo que ya había sido preparado por el judaísmo. La dispersión de los hebreos, su monoteísmo, sus normas éticas, sus sinagogas y sus Escrituras, y en el mismo nivel de importancia, su inquietud por la conversión, fueron todos factores importantes para el progreso de la fe cristiana. Como expresa Harnack: «El importe de tal deuda es tan cuantioso que uno casi se aventuraría a afirmar que la misión cristiana es una continuidad de la propaganda judía».[62] *Casi*, pero no totalmente, porque esto dejaría a Jesucristo fuera del cuadro.

Notas

1. Melitón de Sardis escribió: «La filosofía que profesamos floreció primero entre los bárbaros. Pero luego, habiendo brillado en las

provincias de tu imperio, durante el principio del gran Augusto, que fue uno de tus mayores, llegó a ser para el Imperio Romano augurio próspero y fausto, puesto que desde aquel tiempo se incrementó la majestad del Imperio Romano.» Y prosigue argumentando que los destinos de Roma y de la iglesia estaban tan entretejidos para bien que Marco Aurelio —a quien él presentaba su apología— no debería perseguir a la iglesia (Eusebio, *Historia eclesiástica* 4.26, 5-11).
Orígenes expone con mayor claridad la tesis que propone que Dios preparó especialmente la situación mundial para el nacimiento del cristianismo: «Porque "la justicia surgió en sus días y también la abundancia de paz" comenzó con su nacimiento; Dios estaba preparando a las naciones para darles enseñanza, para que pudiesen estar bajo un solo emperador romano y para que la actitud recíproca hostil de los pueblos, originada por la existencia de un gran número de reinos, no hiciera más difícil a los apóstoles de Jesús cumplir lo que él les había ordenado cuando dijo "Id y enseñad a todas las naciones". Está bien claro que Jesús nació bajo el reino de Augusto. Este redujo a uniformidad, por así decirlo, los muchos reinos de la tierra, llegando de esta manera a tener un solo imperio. La enseñanza de Jesús no se habría podido extender por todo el mundo si hubiera habido muchos reinos. Y esto no sólo por las razones antedichas, sino también porque los hombres en todas partes habrían sido obligados a cumplir el servicio militar y a luchar en defensa de su propio país. Esto es lo que solía ocurrir antes de los tiempos de Augusto. Consecuentemente, ¿cómo habría podido esta enseñanza —que predica paz y ni siquiera permite tomar venganza del enemigo— haber tenido éxito alguno, a menos que la situación internacional hubiese cambiado en todas partes y un espíritu más pacífico hubiese prevalecido a la llegada de Jesús?» (Orígenes, *Contra Celso* 2.30).

2. Melitón, en su razonamiento citado en la nota anterior, continúa afirmando: «Nuestra religión ha crecido para el bien público juntamente con el Imperio que felizmente había comenzado. Esto es ciertísimo puesto que desde el principio de Augusto nada adverso ha sucedido sino, por el contrario, todo ocurrió con prosperidad y magnificencia según el parecer y los deseos de todos» (Eusebio, *Historia eclesiástica*

4.26.8).

3. «Salvador del mundo» y títulos semejantes son frecuentes en las inscripciones augustas.

4. Virgilio, *Eglogas* 4.6.

5. *Res Gestae* 34.

6. *Carmen Saeculare* 50.

7. *Pacato orbe terrarum, restituta re publica, quieta deinde nobis et felicia tempora contigerunt* (Dessau, *Incriptiones Latinae Selectae* 8393).

8. *Anales* 1.9

9. Véase el importante artículo de W. M. Ramsay sobre «Roads and Travel» en *Hastings Dictionary of the Bible* (volumen extra), 1904, y M. P. Charlesworth, *Trade Routes and Commerce in the Roman Empire.*

10. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, n. 3920.

11. Horacio habla de *sermones utriusque linguae* (*Odas* 3.8, 5), y el emperador Claudio de *uterque sermo noster* (Suetonio, *Claudio* 42.1). Es evidente que, aun en Italia, el griego estaba más que a la par con el latín, mientras que en el Oriente era la *lingua franca.*

12. *Institutio Oratoria* 1.1.12.

13. Juvenal, *Sátiras* 6.186ss; Marcial, *Epigramas* 10.68.

14. Por ejemplo, *La República*, pp. 376ss.

15. La crítica de los filósofos griegos al politeísmo fue introducida en el mundo latino por Cicerón mediante su *De Natura Deorum*, obra utilizada ampliamente por escritores cristianos latinos como Tertuliano, Minucio Félix, Arnobio y Lactancio.

16. *Fragmentos* 11.16 de Jenófanes muestra que tenía interés no sólo en exponer la locura intelectual del crudo politeísmo sino también sus degradantes efectos morales.

17. Jenófanes, *Fragmentos* 23.

18. En Homero, Zeus es mucho más fuerte que todos los otros dioses juntos (*La Ilíada* 8.18-27). En época tan temprana como la de Hesíodo, ya sus acciones se identifican con las de los dioses (*Obras* 42, 47), y Esquilo,

en el siglo 5 a.C., concibe noblemente a Zeus como el todopoderoso dominador moral del universo (*Agamenón* 160ss.).

19. Indudablemente caemos en una excesiva simplificación al pretender igualar «la Idea del Bien», «Dios» y «el Demiurgo» en los escritos de Platón. Ellos pertenecen más bien a distintos niveles de pensamiento, de manera tal que se entremezclan y repiten en lugar de permitir una identificación directa. En el platonismo posterior predominaron matices abiertamente más religiosos, y es precisamente sobre este trasfondo que se debe entender la predicación primitiva.

20. «El era bueno, y el bueno nunca ha sentido celos de nada, de tal modo que quería que todo se volviese como él tanto como fuera posible (*Timeo* 29e).

21. *Metafísica* 1074b.

22. En su utilización, Aristóteles varía entre el neutro y el masculino. Los griegos no se preocupaban tanto como nosotros respecto a la personalidad de lo divino.

23. Dando por sentado que se trata de una obra genuina de Aristóteles, asunto sujeto a debate.

24. *De Praescriptione* 7.

25. Véase el cap. 2 del *Discurso a los griegos*, de Taciano.

26. El discurso del Areópago (Hch. 17) es el ejemplo más notable. Algo semejante ocurre con pasajes enteros del cuarto Evangelio y de Hebreos.

27. *1 Apol.* 20.

28. Aparte del ceremonial de la religión oficial, la mayor actividad religiosa tenía que ver con los sombríos *penates*, los espíritus que cuidaban de la despensa, y los *lares familiares*, en su origen probablemente deidades agrícolas que llegaron a considerarse como los espíritus del hogar.

29. «El secreto de la supervivencia y la difusión de estas religiones orientales tiene que hallarse en la institución de los *collegia*, de gran importancia para la vida privada del esclavo porque extendía sus servicios más allá de lo religioso y, en muchos casos, tienen que haber provisto la mayor parte de aquello que hacía que la vida fuese para él

digna de ser vivida» (R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 164). Sin embargo, estos cultos orientales no sólo fueron populares entre la gente común, como puede observarse en los escritos de Juvenal, sino que ascendieron rápidamente en la escala social. Un *taurobolium* era una inversión muy considerable.

30. Y aquel beneficio final: un epitafio.

31. Esquilo no fue, por cierto, un innovador en este tema, de hecho significativo en Homero.

32. Véase *Inscriptiones Latinae Selectae* 4152. Aunque el culto de Cibeles se extendió hacia occidente durante el siglo 2 a.C., hay dudas sobre cuándo se introdujo el *taurobolium* en el culto. Es probable que las ideas que yacen tras estas últimas inscripciones hayan sido influenciadas por el cristianismo. Véase Prudencio, *Peristrefanon* 10.1011ss.

33. *Metamorfosis* 11.5.

34. Véanse los dos últimos capítulos de *Agrícola*, de Tácito, y también *Odas* 3.30, de Horacio.

35. *Metamorfosis* 11.23.

36. Por ejemplo, Antíoco el Grande estableció no menos de dos mil familias en Frigia y en Lidia (Josefo, *Antigüedades de los judíos* 12.3-4).

37. *Guerra de los judíos* 2.20.2. Josefo no es en absoluto preciso en sus cifras; llega al número de 18.000 en *G.J.* 7.8.7. De todos modos, tiene que haber existido una enorme colonia judía en Babilonia.

38. *Guerra de los judíos* 7.3.3

39. *In Flaccum* 6.

40. I.iii.2-3.

41. Tácito, *Historias* 5.9.

42. *Legatio ad Gaium* 23.

43. *Antigüedades de los judíos* 14.10, un capítulo que constituye una lectura fascinante.

44. Josefo, *Antigüedades de los judíos* 14.10.8. Se discute el hecho de que hayan prestado servicios en el ejército romano.

45. Véase Harnack, *Mission and Expansion of Christianity*, p. 14.

46. La evidencia, sin embargo, es precaria. Véase E. M Smallwood en «The Alleged Jewish Tendencies of Poppaea Sabina», *J.T.S.*, 1959, p. 329ss., quien le resta importancia. Josefo es enfático en cuanto a las inclinaciones judías de la dama (*Antigüedades de los judíos* 20.8.11).

47. *Corpus Inscriptionum Latinarum* 10.1971.

48. Josefo, *Guerra de los judíos* 1.32.6.

49. *Sátiras* 3, 6 y 14.

50. *Historias* 5.5.

51. *Timeo* 28c, pasaje del cual los apologistas se apropiaron tenazmente.

52. *Guerra de los judíos* 7.3.3.

53. *M. Bikkurim* 1.4.

54. *Sátiras* 1.4.142s.; «y, como judíos, harán de ti un prosélito».

55. *Sátiras* 14.96-106 es una caricatura notablemente bien informada.

56. *C. Apión* 2.10, 39; *Guerra de los judíos* 7.3.3.

57. Sobre todo este asunto, véase la sección correspondiente en Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985.

58. *M. Aboth* 1.12.

59. *b. Pes.* 87b.

60. Aunque aún en el siglo 1 la escuela de Shammai era escéptica en cuanto a la misión entre los gentiles. Véanse *b. Shabb* 31a, y la discusión en M. -J. Lagrange, *La Messianisme*, pp. 270ss.

61. En cuanto a Tiberio, véanse Josefo, *Antigüedades de los judíos* 18.83 y Suetonio, *Tiberio* 36; en lo referente a Claudio, véanse Hechos 18.2 y Suetonio, *Claudio* 25 (Casio Dio dice específicamente que la causa fue el rápido crecimiento de ellos; 60.6.6).

62. *Mission and Expansion of Christianity*, p. 15.

II
Los obstáculos en la evangelización

En vista de las innegables ventajas que hemos bosquejado en el capítulo anterior, y de las cuales disfrutaron los primeros misioneros cristianos, resulta peligrosamente fácil subestimar la magnitud de sus logros. A quienes no hayan vivido nunca en una sociedad pagana ganada para la fe cristiana, les cuesta mucho imaginar cuán monumentales son los obstáculos que la religión, el vicio, las costumbres y el *laissez-faire* abierto pueden plantear al cristianismo. Además, damos casi por sentado que para los primeros discípulos, fue mucho más fácil evangelizar al prójimo en aquellos días tan poco rebuscados. En cambio, para nosotros, en nuestra compleja sociedad moderna, la tarea parece ser mucho más difícil.

Resulta totalmente estéril especular sobre las dificultades comparativas de la predicación del evangelio en diferentes épocas. Sin embargo, no puede haber duda de que en las condiciones y circunstancias del siglo 1 aquella fue una tarea sumamente difícil. Adondequiera que los cristianos iban eran resistidos como disolutos, ateos y depravados. Su mensaje proclamaba a un criminal crucificado y nadie podría haber imaginado algo peor para ganar conversos. Para los griegos esa historia mostraba la estupidez de la nueva fe; a los romanos les señalaba la debilidad e ineficacia de la misma, mientras que los judíos no podían admitirla de manera alguna. Para judíos y para gentiles por igual, los cristianos resultaban ofensivos tanto en razón de sus doctrinas como a causa de la conducta que se les atribuía. Los cristianos tuvieron que soportar todo esto en aras de ganar a alguien para Cristo.

1. Obstáculos judíos

Cristo, piedra de tropiezo

Nunca ha sido fácil ganar judíos para la religión cristiana. Y tampoco lo fue en el siglo 1, pese a que el cristianismo había nacido de la matriz del judaísmo.

La primera y la mayor de las dificultades que los misioneros debieron enfrentar fue su propio anonimato: ellos no eran nadie. Un puñado de hombres sin preparación rabínica formal estaba intentando corregir la teología y la creencia —no hablemos de las prácticas religiosas— de calificados líderes religiosos profesionales que, además, se mantenían en la tradición de la instrucción oral que se remontaba, supuestamente, a los tiempos de Moisés.[1] ¡Qué insolencia! No es de extrañarse que el partido sumo sacerdotal los considerara, con una mezcla de asombro y desprecio, como «hombres sin letras y del vulgo» (Hch. 4.13). Pero no fue ya asunto de risa cuando estos mismos laicos ignorantes lograron atraer a un numeroso grupo de seguidores (incluso algunos sacerdotes, como en Hch. 6.7) y comenzaron a revolver el avispero en torno a las autoridades religiosas acusándolas de un crimen judicial. El movimiento tenía que ser cortado en flor.

Sin embargo, fue precisamente eso lo que resultó imposible. Los cristianos no eran fáciles de eliminar, de manera que los judíos tuvieron que vérselas con el mensaje que ellos predicaban. Casi todos los puntos de este mensaje eran una afrenta para los israelitas. En primer lugar, y fundamentalmente, los cristianos pretendían que Jesús era el Mesías, cumbre y culminación de todas las esperanzas de Israel, no importa la diversidad de expresión que estas esperanzas pueden haber tenido. Si Jesús reclamó o no reclamó para sí el título de Mesías es algo que puede discutirse. Pero no hay duda de que fue ejecutado como un pretendiente mesiánico y que, después de su muerte, sus seguidores lo proclamaron abiertamente como Mesías. Hechos 2.36 representa el énfasis de gran parte de la predicación primitiva: «Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel,

que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo». Este énfasis en el carácter mesiánico de Jesús fue tan básico que, en pocos años, «Cristo» (el equivalente griego de «Mesías») dejó de designar la función de Jesús, para convertirse en una especie de apellido. Ahora bien, todo esto resultaba particularmente ofensivo para el judío. No era fácil pensar en un maestro carpintero como la cumbre del desarrollo de Israel. No era fácil pensar que alguien tan contemporáneo encarnara una sabiduría mayor que la que había tenido Moisés en tiempos lejanos. No era fácil creer que un rabino sin ordenación, que entraba frecuentemente en conflicto con los expositores oficiales de la tora, pudiera ser el maestro divinamente autorizado de Israel. Por esto fueron tan pocos los dirigentes religiosos que le creyeron (Jn. 7.48). Pero, después de su ejecución, no era solamente difícil sino que ya resultaba ridículo pensar en él como Mesías. Por definición el Mesías era un liberador, un vencedor. Un ejemplo típico de las esperanzas de aquel tiempo es el decimoséptimo *Salmo de Salomón*, escrito quizá medio siglo antes de Jesucristo:

> Mira, oh Señor, y levanta para ellos su rey, el hijo de David,
> Listo para el tiempo que tú, oh Dios, elegiste para que él
> Comience su reinado sobre Israel tu siervo,
> Y cíñelo con fortaleza para que sacuda a los gobernantes injustos,
> Y purifique a Jerusalén de los gentiles que la pisotean para destruirla.

El Salmo continúa exaltanto, por cierto, otras cualidades más «espirituales» del Mesías: los pecadores serán expulsados, el orgullo reprendido, y la gloria de Israel engrandecida. Pero lo más importante es el aspecto político de la obra del Mesías. Mientras que la Tierra Santa de Dios languideciera bajo la dominación de un yugo extranjero, el propio Dios seguiría siendo afrentado diariamente. La liberación tenía que incluir la independencia política. Y precisamente en esto Jesús había fracasado de manera manifiesta. Su muerte en la cruz lo había

marcado como un charlatán fracasado, por lo menos en lo que tenía que ver con sus pretensiones mesiánicas. Lejos de vencer, había sufrido la derrota. ¿Por qué seguir a semejante hombre?

Para colmo de males, la adoración a un Mesías crucificado era específicamente blasfema. El Antiguo Testamento dejaba establecido perfectamente que cualquiera que hubiese colgado de un madero permanecía bajo la maldición divina (Dt. 21.22s.). ¿Cómo era posible que el elegido de Dios hubiese sido llevado al lugar de la maldición? Sabemos que esto constituía un problema casi insoluble para un judío. Tanto en Hechos como en las cartas de Pablo y de Pedro, se hace referencia a ello una y otra vez, y con buena razón. Ambos habían encontrado una colosal piedra de tropiezo en la doctrina de un Mesías crucificado hasta que llegaron a conocer el profundo significado de aquélla.[2] El problema persistió para la mayoría de los judíos. Justino tuvo que dedicarle mucho tiempo a esto en su diálogo con el judío Trifón:

> Puedes tener la seguridad —subraya Trifón— que toda nuestra nación aguarda al Cristo. Y admitimos que todas las Escrituras que tú has citado se refieren a él. Pero que Cristo tuviera que ser tan vergonzosamente crucificado, eso es lo que dudamos. Porque cualquiera que es crucificado, dice la Ley que será maldito; por eso que yo soy sumamente incrédulo en este punto. Es muy claro, por cierto, que las Escrituras anuncian que el Cristo tenía que sufrir, pero nosotros queremos saber si tú puedes probarnos que tal sufrimiento tenía que ser mediante la maldición de la Ley.[3]

Ese era el problema que todo cristiano tenía que resolver si deseaba hacer conversos entre los judíos.

Las cosas no habrían ido tan mal si los cristianos se hubieran contentado con afirmar que Jesús era el Mesías. Pero ellos iban mucho más lejos. La más antigua confesión bautismal[4] que podemos identificar es la breve afirmación que expresa: «Jesucristo es Señor» (Fil. 2.11). Es preciso recordar que «Señor» era el nombre especial dado a Dios en el Antiguo Testamento,

que la Septuaginta traduce como *Adonai.* No podía haber equivocación en este asunto. Jesús mismo, y posteriormente los primeros cristianos, usaron muchísimo el Salmo 110.1, en el que David se dirige a «mi Señor». Esto se interpretaba como una referencia a Jesús, quien resultaba, así, el Señor de David.[5] ¿Es de admirarse, entonces, que los judíos pensaran que los cristianos estaban predicando a un segundo Dios? ¿Cómo podían ellos, con su monoteísmo estricto, tener parte alguna en semejante blasfemia? Todo el pasaje central del diálogo con el judío Trifón gira alrededor de la pretensión cristiana acerca de la divinidad de Jesús. Es claro que toda sugerencia de apoteosis y todo indicio de encarnación son por completo inaceptables para un judío. En cuanto al nacimiento virginal, lo consideraba un menosprecio repugnante hacia Dios, una historia parecida a la que los griegos relataban acerca de Zeus y Dánae.[6] Su supuesta base en un texto de Isaías, «He aquí que la virgen concebirá, y dará a luz un hijo», respondía a una interpretación errónea del original.[7] Lo más probable era que, si había ocurrido algo inusitado en el nacimiento de Jesús, se trataba del hijo de una soltera.[8]

La piedra de tropiezo de la iglesia

Pero no sólo la cristología de los cristianos provocaba tan apasionadas reacciones entre los judíos. También su eclesiología era igualmente provocativa. Algunos de ellos, como Esteban, parecían hablar livianamente acerca del templo y de su ritual. Ciertamente la construcción del templo había sido un gravísimo error: David «halló gracia delante de Dios, y pidió proveer tabernáculo para el Dios de Jacob. *Mas Salomón le edificó casa*», y Esteban prosiguió: «si bien el Altísimo no habita en templos hechos de mano...» (Hch. 7.46ss.). No es de sorprenderse que este tipo de predicación enfureciese a los judíos y determinase no sólo la muerte de Esteban sino también la primera de las persecuciones anticristianas promovida por aquéllos.

Al poco tiempo los seguidores de Cristo comenzaron a decir que la ley era demasiado dura para que la gente pudiera cumplirla (Hch. 15.10). No importaba qué clase de alimento

consumiera el ser humano: Dios no se preocupaba por tales cosas. Ahora bien, cuando consideramos el lugar casi divino concedido a la ley en el judaísmo, puede entenderse fácilmente que la subestimación, aunque más no fuera de su parte ceremonial, tenía que producir indefectiblemente el alejamiento de los judíos. Peor todavía: el rito sagrado de la cincuncisión pronto fue abandonado por este nuevo movimiento. La misma señal del pueblo de Dios que había permanecido desde los días de Moisés, y aun desde Abraham, era arrojada impíamente al montón de los desperdicios. El ingreso al pueblo de Dios se ofrecía ahora en términos de igualdad tanto a los griegos como a los bárbaros. Y esto sin insistencia alguna en el costoso arrepentimiento expresado simbólicamente mediante la circuncisión, es decir, el corte de la impureza gentil. Todo esto causaba una verdadera consternación. En vez de la devoción al antiguo Dios de la tora, este nuevo culto enseñaba a adorar a un segundo Dios, nacido de una virgen y ejecutado como un criminal. En lugar del sábado, se guardaba el primer día de la semana, llamándolo provocativamente «día del Señor», como si éste no fuera el séptimo día, elegido especialmente por el Señor. ¿Cómo podían estas personas, tan manifiestamente rebeldes a los mandamientos divinos, tener pretensión alguna de ser representantes de Dios?

Los sentimientos judíos sobre este asunto pueden reconocerse más claramente leyendo la primera acusación de Trifón contra los cristianos:[9]

> Esto es lo que más nos confunde: que vosotros, pretendiendo ser piadosos, y suponiéndoos mejores que los demás, no estáis de manera alguna separados de ellos, y no cambiáis vuestro modo de vivir con respecto a las naciones, y no observáis ni fiestas ni sábados, y no cumplís con el rito de la circuncisión y, además, ponéis vuestra esperanza en un hombre que fue crucificado y, aun así, esperáis obtener algo bueno de parte de Dios aunque no obedecéis sus mandamientos. ¿No habéis leído que será cortada de su

> pueblo el alma de todo aquel que no haya sido circuncidado al octavo día?[10]

La fe judía nunca fue monolítica. En el judaísmo internacional se toleraba una amplia variedad de creencias y de prácticas . Al principio, según parece, no se preocuparon mucho por el hecho de que los «nazarenos» se reuniesen separadamente en las diferentes sinagogas. Tal era, después de todo, la costumbre entre las muchas sinagogas que servían intereses diversos. Pero cuanto más conocían acerca del cristianismo, menos dudas había en cuanto a que la nueva fe era por completo incompatible con la religión de Israel y que por eso mismo debía ser eliminada definitivamente. De allí los alborotos relatados en el libro de Hechos cuando los primeros misioneros predicaban el evangelio en las sinagogas. De allí también la persecución de los judíos en Jerusalén en el tiempo de Esteban (Hch. 8.1); en Damasco, bajo Saulo de Tarso (Hch. 9.2); en las ciudades asiáticas en tiempos del Apocalipsis (Ap. 2.9-10; 3.9); y en la muerte de Policarpo en la hoguera, cuando los judíos instigaron al procónsul.[11] Esto era perfectamente comprensible. Al margen de la cuestión de su heterodoxia, los cristianos constituían una amenaza puesto que, dondequiera que fuesen, causaban desórdenes. La vida de los judíos era de por sí bastante precaria en el ambiente pagano como para soportar además estas provo-caciones gratuitas. ¿Por qué debían ser incomodados por estos cristianos perturbadores de la paz?[12] El Papiro de Claudio,[13] conservado en Londres, muestra qué clase de conflictos tuvieron los judíos con los paganos de Alejandría. Y puede haber allí un indicio de los problemas causados por los cristianos, en la alusión de Claudio a unos judíos alborotadores que «navegando desde Siria y Egipto difunden, por así decirlo, una plaga común por todo el mundo».[14] Existe una famosa afirmación de Suetonio según la cual Claudio expulsó de Roma a los judíos porque estaban causando excesivos desmanes instigados por un tal *Crēstus* (es decir, Cristo). Esto evidencia, aunque de manera distorsionada, que los cristianos estaban provocando problemas en el gueto.[15] En las *Antigüedades*

de los judíos, luego de su famoso aunque breve informe sobre los cristianos, Josefo prosigue diciendo: «Aproximadamente por ese tiempo también *otra* desdichada calamidad puso en desorden a los judíos».[16] Resulta claro que él consideraba al cristianismo simplemente como otra infeliz amenaza para los judíos. Después de todo, el judaísmo era una *religio licita*,[17] y constituía una nación a la que Roma reconocía su derecho a practicar su propio culto. ¿Por qué tenían ellos que tolerar que los cristianos divulgasen su herejía bajo auspicios judíos? ¿Por qué sus privilegios, tan duramente obtenidos, tenían que extenderse a estos malandrines que no eran pueblo, sino un montón de judíos renegados y de gentiles crédulos? ¿Acaso los cristianos habían levantado un solo dedo para ayudar a la causa nacional de Israel en los oscuros días de la rebelión judía (66-70 d.C.), o durante la gran rebelión bajo Adriano? No. Por lo tanto, era necesario repudiar por completo a los cristianos. Los denunciarían abiertamente en su culto público.[18] La separación entre la iglesia y la sinagoga se había vuelto absoluta.

2. Obstáculos grecorromanos

Para apreciar los problemas de la evangelización entre los paganos durante los tempranos días del Imperio, habrá que tener en cuenta cierto número de factores.

Los cultos privados y la religión estatal

Primeramente, el aspecto religioso. Los romanos hacían una distinción fundamental entre *religio* y *superstitio*. *Religio* significaba la religión oficial; principalmente, la religión del estado romano, vínculo formal entre los seres humanos y los dioses. En el caso de Roma, esta distinción fue concebida en virtud del contrato celebrado entre Numa, el primer sacerdote-rey de Roma, y Júpiter, rey de los dioses. Bajo los términos de este contrato, el dios cuidaría de la seguridad y el progreso de Roma, mientras que el estado se ocuparía de las necesidades del

dios, proveyendo debidamente para los sacrificios y el culto. Tal era el acuerdo. Y la causa primaria de las dificultades surgidas en el siglo que precedió a Augusto residía justamente allí: el estado había dejado de ocuparse de los dioses. En consecuencia, y como castigo, los dioses habían permitido que el estado cayese en la completa ruina de las guerras civiles. De allí el reavivamiento religioso —de corta duración— hábilmente aprovechado por la plataforma de Augusto. Este hizo resurgir los antiguos sacerdocios y las vírgenes vestales. Encabezó en persona el culto oficial en su carácter de *pontifex maximus* cuando el cargo quedó vacante en el año 12 a.C. La importancia que Augusto le atribuía a este título está demostrada desde el momento en que lo acuñó en su sistema monetario. Los *Ludi Saeculares* celebrados en el año 17 a.C. tenían como propósito señalar la inauguración de una nueva era en la que la religión y la moral caracterizarían nuevamente a Roma. En la *Res Gestae*[19] Augusto se jacta de haber reparado «no menos de ochenta y dos templos en Roma, sin omitir ninguno». Una vez más Roma estaba rindiendo el debido respeto a los dioses; por lo tanto, podía esperarse que ellos ofreciesen nuevamente su protección al estado.[20]

No era necesario que las personas *creyeran en* los dioses antiguos. La creencia era un asunto privado. Pero lo que se esperaba era la participación en el culto oficial. El culto era un asunto público y la seguridad del estado dependía de él. Por eso Juvenal, con simpatía y entusiasmo, detalla sus propios preparativos para el sacrificio. Pero se trata de un entusiasmo por la vida de campo que los animales y el lugar del sacrificio suscitan, y no por los dioses.[21] Acerca de estos últimos y de sus actos, Juvenal escribió así en otra parte: «Tales cosas ni los niños las creen, excepto aquellos que no tienen edad suficiente como para pagar su moneda por un baño».[22] Hasta un hombre como Lucrecio, enemigo declarado de la religión, a la que atacó implacablemente en su *De Rerum Natura*, era bien conocido por su participación regular en el culto de los dioses. La fe no era importante, pero el ceremonial y las ofrendas tenían que

continuar. Tal actitud puede parecer por completo inconsecuente; sin embargo, estaba arraigada profundamente en el mundo antiguo. Platón, en el siglo 4 a.C., abogando por el teísmo le dice a su joven amigo agnóstico: «Puedo decirte que nadie que en su juventud haya adoptado la opinión de que los dioses no existen ha continuado así hasta llegar a viejo». Mientras tanto, le aconseja que, aunque no deje de ser agnóstico, continúe ofreciendo oración y sacrificios, ¡y que tenga cuidado de cometer impiedad alguna contraria a los dioses![23] Es posible retroceder mucho en el tiempo, pero, aun así, encontraremos que el culto era algo muy importante.

En su acercamiento a las religiones de otros pueblos, los romanos mostraban gran respeto. No estaban dispuestos a declarar la guerra a ningún dios ajeno. Más bien tendían a identificar a la deidad extranjera con alguno de sus propios dioses que cumpliese la misma función o, en caso de no haber ningún candidato a la vista, simplemente añadían al panteón romano el dios en cuestión. El reconocimiento mutuo era lo que caracterizaba la actitud de los romanos y de otras naciones hacia los dioses respectivos. Este sistema funcionó bien hasta que se encontraron con los judíos, quienes, como acérrimos monoteístas, se negaron a permitir que Jehová fuese añadido al panteón o identificado con Júpiter. Jehová era Dios de toda la tierra y a él únicamente adorarían. Tal actitud les pareció muy ridícula y obtusa a los romanos, pues ellos eran gente práctica, versátil y tolerante en materia de religión como en tantas otras cosas. Permitieron pues que los judíos fuesen una anomalía y adorasen a Dios a su propia manera, siempre que estuviesen dispuestos a ofrecer oraciones en favor del estado romano. Pero las relaciones se hicieron más tirantes a medida que fue pasando el tiempo. Después de la caída de Jerusalén, en el año 70 d.C., el impuesto que en todo el mundo pagaban los judíos para su templo se destinó al culto de Júpiter Capitolino, de manera que, en realidad, los judíos llegaron a ser la única nación de todo el Imperio a la cual se le imponía un tributo por su religión. Pero, así y todo, no se los persiguió por su fe.[24]

¿A qué se debió, entonces, que los romanos se volvieran en contra de los seguidores de Cristo? ¿Por qué no ofrecieron a la nueva fe su tradicional tolerancia religiosa? La respuesta se halla en la distinción entre *religio* y *superstitio* que hemos mencionado antes. El cristianismo no era una *religio.* No se podía describirlo como un vínculo que ligaba a los dioses con ninguna nación en particular. El cristianismo era una nueva fe que abarcaba a personas de todas las razas y trasfondos, tanto bárbaras como civilizadas. Era una *superstitio,* una creencia privada. Teniendo antecedentes tan desfavorables debía ser juzgada, al igual que otras *superstitiones,* según sus méritos.

La actitud romana hacia las creencias religiosas privadas o *superstitiones,* era por completo tolerante a condición de que la decencia y el orden público no resultasen menoscabados por el culto en cuestión. Las religiones orientales de misterio fueron subestimadas por proletarias y «entusiastas» por las clases cultas de la sociedad grecorromana, pero no quedaron proscriptas, aunque quizá algunas de sus manifestaciones más salvajes tuvieron que ser romanizadas. Así, por ejemplo, bajo el gobierno de Claudio, el culto de Cibeles se hizo más aceptable al prohibirse la frenética emasculación de sus sacerdotes, práctica que había conmovido a romanos sensibles como Cátulo y Lucrecio. En lo sucesivo, el sumo sacerdote —el *archigallus*— tendría que ser ciudadano romano y no podría ser un hombre castrado.

Cuando los hechos así lo requirieron, otros cultos quedaron bajo prohibición temporaria. Tal fue el notorio caso de Paulina, distinguida dama romana de la época de Tiberio, que fue violada en el templo de Isis por un admirador disfrazado del dios Anubis. Algo así no podía admitirse pese a que el culto de Isis tenía en Roma un considerable número de adherentes.[25] Tiberio hizo crucificar a los sacerdotes implicados en esta intriga, mandó destruir el templo y la imagen de la diosa fue arrojada al Tíber.[26] Pero no se trataba del culto de Isis como tal, sino de los desmanes que provocaron la ira de las autoridades. El culto pudo sobrevivir a ese contratiempo y continuó floreciendo.

Había, sin embargo, una clase de *superstitiones* que Roma no estaba dispuesta a tolerar. Eran aquellas cuyos procedimientos necesariamente implicaban una conducta antisocial o criminal. Consecuentemente, el senado eliminó los bacanales ya en época tan temprana como 186 a.C., y esto no sólo por los excesos de sus orgías, sino también por el perjuicio que este culto extranjero ocasionaba a la religión romana.[27] Tiberio hizo de la magia —el conocimiento de la magia negra tanto como su ejercicio— una actividad pasible de castigo.[28] Se daba por sentado, razonablemente, que nadie que conociese la magia dejaría de emplear tal conocimiento. El otro ejemplo de proscripción de una *superstitio* es el de los druidas. Estos eran abiertamente antirromanos y se les atribuía la práctica de sacrificios humanos. En consecuencia, fueron perseguidos implacablemente y, bajo el reinado de Augusto, ningún romano podía pertenecer a ellos. Tiberio suprimió el sacerdocio druida y Claudio eliminó por completo su culto.[29] Por lo menos esa era la intención, ya que en la práctica la medida no resultó del todo eficaz. El culto de Baco creció bastante durante los primeros siglos de la era cristiana. En los muros de Pompeya se han descubierto frescos que representan una orgía báquica. La magia continuó practicándose profusamente. En *El asno de oro*, de Apuleyo, obra que data del siglo 2, hay reiteradas alusiones a las prácticas mágicas. En cuanto a los druidas, un cuarto de siglo después de la muerte de Claudio todavía continuaban promoviendo rebeliones en Germania.[30] Casi lo mismo sucedió con el cristianismo. En el año 64 d.C. los cristianos cayeron bajo sospecha de haber provocado un incendio premeditadamente y, en consecuencia, se los sometió a crueles torturas en los jardines de Nerón.[31] En lo sucesivo el ser miembro de una sociedad con reputación criminal y antisocial podría ser, en cualquier momento, causa suficiente para una acción punitiva por parte del estado. Pero esta legislación se ponía en práctica esporádicamente y Roma no tuvo más éxito en proscribir el cristianismo que el que tuvo con los otros tres cultos declarados ilegales. Sin embargo, es poco lo que puede haber ayudado a la causa del evangelio en el mundo

romano el hecho de que su promotor haya sido un grupo cuyas creencias lo hacía pasible de persecución. Treinta años después de haberse fundado la nueva fe, unirse a los cristianos significaba cortejar al martirio.

Tres factores que ayudaron a los cristianos

Hubo, no obstante, tres factores que se combinaron para dar al cristianismo un lugar cada vez mayor. En primer lugar, los romanos no contaban con reglas legales estrictas de rápida aplicación para gobernar las provincias. La administración de justicia en ultramar era asumida por el procónsul o procurador que gobernaba la provincia y a éste no se le requería elevar los asuntos a Roma para su decisión ni tampoco se lo obligaba a seguir las costumbres romanas. Además, en Roma misma no existía un procedimiento específico para entender en las causas judiciales correspondientes a la mayoría de los delitos. La llamada *ordo judiciorum publicorum* o «lista de cortes nacionales»[32] se ocupaba de algunos de los crímenes más graves y estaba especialmente relacionada con la clase social alta, mientras que los delitos cometidos por personas comunes eran examinados por el prefecto de la ciudad o por los pretores elegidos anualmente. De cualquier manera, los delitos religiosos no caían dentro de la esfera de la *ordo* y, por consiguiente, tenían que ser juzgados por el magistrado conforme a su criterio personal. «Ellos administraban justicia mediante *cognitio* personal y determinaban su propia sentencia»,[33] lo que significaba que, al faltar una ley general que proscribiera el cristianismo en todo el Imperio,[34] no había uniformidad alguna en cuanto al tratamiento que recibían los cristianos. Plinio pudo utilizar su posición legal para tomar conocimiento de los cristianos. Galión pudo, por igual motivo, utilizar la suya para rehusarse a intervenir en el caso. El asunto dependía únicamente de la discreción personal. Es así como, por ejemplo, Tertuliano dirige su súplica a Scapula, procónsul del Africa, y no al emperador.[35] El remedio para cada situación quedaba dentro del *arbitrium* del gobernador.

Un segundo factor protegía a los cristianos. En las provincias del Imperio la atribución de atender los casos y pronunciar sentencia capital pertenecía únicamente al procónsul.[36] Tal facultad no podía delegarse, aunque el procónsul tenía la opción de seleccionar un cuerpo o junta de provinciales para que colaborasen con él en la administración de justicia.[37]

En tercer lugar, los procedimientos procesales de la ley romana favorecían a los cristianos. Como no había fiscal público, los cargos tenían que ser formulados y fundamentados por un acusador privado. Por algún tiempo, durante los mandatos de Tiberio y Domiciano, se admitieron las denuncias anónimas, pero resultaron tan impopulares y tan ajenas a las costumbres romanas, que Trajano debió suprimirlas enseguida. Este emperador le dijo expresamente a Plinio —quien le había escrito pidiéndole instrucciones para encarar el problema de los cristianos— que no debían admitirse alegatos anónimos como evidencia.[38] Era asunto muy serio presentar una acusación oficial ante un procónsul. Si se comprobaba la inexactitud de la denuncia, el responsable podía hacerse acreedor a gravísimas penalidades. Estos factores se combinaron para proteger a la mayoría de los cristianos durante un tiempo lo suficientemente prolongado como para que la iglesia pudiese establecerse a lo ancho y a lo largo de todo el Imperio.

Tal era, en síntesis, la posición oficial. Sin embargo, en la práctica la situación se complicaba por un cierto número de factores. Por un lado, los cristianos eran confundidos frecuentemente con los judíos de los cuales habían surgido, y los judíos gozaban de la protección oficial del estado. Es casi seguro que los motines ocurridos en el barrio judío bajo el reinado de Claudio, que Suetonio[39] atribuye *impulsore Crēsto*, hayan sido en realidad el resultado de la creciente conciencia de sí mismos de los judíos cristianos residentes en Roma. La severa denuncia de Claudio sobre los disturbios ocurridos en Alejandría debido al arribo de judíos procedentes de Siria y Egipto puede muy bien reflejar una confusión similar entre cristianismo y judaísmo.[40] Cualquiera puede pensar que el incendio de Roma dejó bien en claro la

diferencia entre judíos y cristianos (y más estando allí Popea para precisar la distinción). Sin embargo, en el año 70 d.C. Tito podía opinar que la destrucción de Jerusalén «sería un medio invalorable para deshacerse tanto de la religión cristiana como de la judía porque, aunque eran hostiles entre sí, ambas habían surgido de la misma raíz —los cristianos del judaísmo— y una vez que la raíz hubiese sido extraída, el tallo pronto perecería.»[41] Esta era la esperanza de un general bien versado en la cuestión judía, pero su esperanza resultó vana, por cierto. La caída de Jerusalén no tuvo efecto alguno sobre la difusión del cristianismo, por lo menos en el mundo pagano. Pero si un experto como Tito podía estar tan equivocado, no puede sorprendernos que muchos gobernantes de menos experiencia supusieran que el cristianismo era una rama del judaísmo y, por consiguiente, acreedor a la tolerancia imperial.[42] Este tipo de confusión no añadió ninguna popularidad a los cristianos, pero en cambio sí sirvió para protegerlos.

Tres factores que perjudicaron a los cristianos

No obstante, hubo otros elementos que actuaron en dirección opuesta. En principio y, tal vez en primer orden de importancia, podemos mencionar los crímenes —reales o imaginarios— que el pueblo común relacionaba con la causa cristiana. Los seguidores de Cristo eran acusados de ateísmo, tal como lo habían sido anteriormente los judíos, porque no honraban a los dioses tradicionales.[43] Como ya hemos visto, esto no sólo constituía una impiedad sino también una deslealtad para con el estado. Los judíos eran una excepción permitida, pero no se podía tolerar que gente de cualquier nación se uniese a este repudio público de los dioses. Los ateos eran un peligro para el bienestar de la comunidad.

Además del ateísmo, los rumores corrientes atribuían a los seguidores de Cristo los delitos de incesto y de canibalismo. Estos rumores eran desmentidos permanentemente por los cristianos. Los bien informados sabían muy bien que tales versiones eran falsas. Por ejemplo, Plinio[44] pudo descubrir que

no había ninguna depravación en la conducta de las diaconisas que él encontró participando de las asambleas cristianas, y manifestó haber quedado impresionado porque los cristianos «se obligaban mediante un juramento (*sacramento*) a no cometer crimen alguno, fuese éste adulterio, robo o bandolerismo». También deja constancia de que al reunirse ellos para comer —el Agape, indudablemente—, el alimento que consumían era «de clase común y bastante simple».[45] Sin embargo, quienes se dejaban llevar por rumores creían que los cristianos podían ser culpables de cualquier cosa. Las razones de esta actitud son comprensibles: los cristianos se reunían secretamente, usaban un lenguaje realista respecto a la experiencia de alimentarse con Cristo en la eucaristía, y hablaban de amar a sus correligionarios cristianos, a quienes llamaban hermanos y hermanas en Cristo. Los labios murmuradores y las mentes sucias hacían el resto. Hubo también cierto grado de justificación para este escándalo. El incesto, la inmoralidad y el consumo de carne ofrecida a los ídolos fueron cosas que ocurrieron en la iglesia de Corinto alrededor del año 50 d.C. Es indudable, según Clemente de Alejandría e Ireneo,[46] que algunos cultos heréticos, utilizando el nombre de cristianos, cometieron las más atroces obscenidades.

Un alegato como éste que sigue —escrito por Cecilio— bien pudo haber sido una caricatura grosera del cristianismo ortodoxo, pero también pudo haber estado dolorosamente cerca de la verdad en cuanto a describir algunas conductas cristianas descarriadas:

> Después de mucho festín, cuando el trato se ha hecho más cálido, y los apetitos incestuosos y lujuriosos se han enardecido por medio de la ebriedad, comienzan a provocar a un perro que ha sido atado al pedestal de la lámpara, arrojándole un pedazo de carne más allá del alcance de la cadena con que está sujeto, para que tire de la misma y corra, y así, con la luz deliberadamente derribada y extinguida en vergonzosa oscuridad, las relaciones de abominable lujuria los envuelven en la incertidumbre del destino. Aunque no todos en los hechos, todos en la conciencia son igualmente

> incestuosos dado que con deseo unánime buscan todo lo necesario para que el acto pueda ocurrir en cada individuo.[47]

Tal era la clase de reputación que tenían los cristianos entre el populacho.

El hecho de que los cristianos merecieran o no ser acusados de estos tres cargos (ateísmo, incesto y canibalismo) está fuera de toda cuestión.[48] Universalmente se los consideraba como una clase de gente que podía ser culpable de crímenes como estos. Las primeras referencias acerca de ellos eran uniformemente adversas. Tácito afirma que «eran odiados por el populacho a causa de sus crímenes» así como «culpables y merecedores de las más severas penalidades», aunque no cree que fueran ellos quienes provocaron el incendio de Roma. Suetonio los acusa de «*superstitio* nueva y perniciosa», mientras que, por su parte, el aristócrata Plinio los considera como una «*superstitio* depravada y excesiva». Se decía que ellos odiaban al mundo entero[49] debido a lo secreto de sus actividades, a su cohesión y a su aislamiento de gran parte de la vida social, a causa de la contaminación de ésta con la idolatría. El profesor E. M. Blaiklock[50] ha llamado la atención a la frecuencia con que se aplica a los cristianos la palabra «plaga»: en el relato de Tácito, en el edicto de Claudio, en la carta de Plinio y en el discurso de Tértulo (Hch. 24.5). Blaiklock sugiere que hay un pasaje de Platón que da la clave para entender la manera en que los cristianos eran considerados inadaptados sociales, «incapaces por temperamento o reacios por convicción para participar en las actividades comunes del grupo o la comunidad». Platón había escrito: «A todo hombre incapaz de participar en la ley y en el respeto mutuos se le debe dar muerte como plaga social».[51]

Es fácil imaginar hasta qué punto los cristianos eran inadaptados sociales. Apocalipsis nos da una idea de ello, cuando la negativa a reconocer el señorío de Domiciano condenó a los seguidores de Cristo a sufrir el ostracismo social y el *boicot* económico.[52] Privados de asistir a los Juegos Imperiales o, según parece, incluso de usar las monedas del Imperio, sufrieron

muchas penurias para poder «salir del mundo» resueltamente. Esta fue la tendencia que prevaleció en el siglo 2, aunque hubo notorias excepciones. Podemos verlo mejor en Tertuliano. Sus obras *De Spectaculis, De Corona* y *De Idolatria* muestran cuán mezclada con la idolatría estaba la vida social de la época, y con cuánta sensibilidad (quizá hipersensibilidad) la conciencia cristiana reaccionaba frente al problema. Por tal motivo, el cristiano no asistía a exhibiciones de gladiadores ni a juegos ni a representaciones teatrales. No leía literatura pagana. No se alistaba como soldado porque, en tal caso, podía quedar bajo órdenes incompatibles con sus normas y con su lealtad a Jesucristo. Tampoco podía ser pintor ni escultor para no incurrir en la idolatría, ni maestro de escuela porque entonces, inevitablemente, tendría que enseñar relatos inmorales sobre los dioses paganos. Era mejor que el cristiano se abstuviera de hacer contratos comerciales puesto que dichos contratos requerían juramentos de los cuales los cristianos debían abstenerse. Mejor era mantenerse alejado de los cargos administrativos a causa de la idolatría que ellos implicaban ... y así sucesivamente. ¿Hay que sorprenderse de que con normas como éstas los cristianos pareciesen estar «unidos para odiar a la raza humana»?

Ciertamente, los seguidores de Cristo parecían tan extraños y tan inútiles socialmente a los ojos paganos que Tertuliano, a fines del siglo 2, tuvo que destacar que ellos eran de la misma carne y sangre que los demás hombres:

> Vivimos entre vosotros, comemos el mismo alimento, llevamos las mismas ropas, tenemos los mismos hábitos y las mismas necesidades vitales. No somos brahamanes de la India ni gimnosofistas que habitan en los bosques y se aíslan de la vida humana común ... Habitamos con vosotros en el mundo, no abjurando ni del foro, ni de las asambleas, ni de los baños, ni de las cabañas, ni de taller, ni de posada, ni de mercado ... Navegamos con vosotros, combatimos junto a vosotros, cultivamos la tierra con vosotros, nos unimos a vosotros en empresas comerciales.[53]

Pero es dudoso que los paganos hayan sido impresionados por esta oratoria. Era demasiada la evidencia que tenían en su contra.[54]

No sólo en la vida pública los cristianos suscitaban tanta sospecha y hostilidad. Imaginemos qué podía ocurrir en un matrimonio donde uno de los cónyuges era cristiano y otro pagano. Tertuliano describe gráficamente una casa dividida y nos da un vívido cuadro de los problemas de una esposa cristiana así como de lo que un marido pagano pudo haber pensado respecto a las actividades cristianas de su esposa:[55]

> Todos los días conmemorativos de los demonios ... ella se sentirá agitada por el olor del incienso. Y tendrá que salir por una puerta adornada con laureles y faroles, como si se tratara de un nuevo consistorio de concupiscencias públicas; frecuentemente tendrá que sentarse junto con su esposo en reuniones de círculos y en tabernas.

¿Qué esposo habría tolerado la obra y el culto cristiano practicados por ella?

> Si hay que asistir a un culto matutino, su marido la cita para reunirse con ella en los baños al amanecer. Si hay un ayuno que guardar, el esposo ese mismo día organiza una reunión seguida por una cena. Si hay que hacer un viaje para realizar obras de caridad, nunca son más urgentes los asuntos de la familia. Porque, ¿quién permitiría que su esposa, bajo el pretexto de visitar a los hermanos, ande de calle en calle entrando en las casas de otros hombres y, lo que es peor, en las casuchas más misérrimas? ¿Quién iba a tolerar que ella estuviese ausente del lecho conyugal a causa de reuniones nocturnas? ¿Quién, sin ansiedad, sufriría la ausencia de la esposa durante toda la noche para la vigilia de la Pascua? ¿Quién permitiría, sin sospecha, que ella saliese para asistir a la cena del Señor, de la cual circulaban informes tan difamatorios? ¿Quién le iba a permitir que se arrastrase hasta la prisión para besar las cadenas de un mártir? ¿Quién le iba a tolerar que se encontrase con los hermanos para intercambiar con ellos el beso?

No había manera de eludir el hecho de que los cristianos eran distintos. Harnack realizó un interesante estudio acerca de la conciencia creciente que tenían los cristianos, al igual que los paganos, de que ellos constituían un *tertium genus*, un tercer tipo de persona en el mundo, junto con los romanos y los judíos.[56] Todo esto era muy inquietante y los cristianos ansiosos de presentar a Cristo a sus amigos paganos tuvieron que soportar una espera prolongada .

Como si fuera a propósito para confirmar las peores sospechas que el mundo romano abrigaba respecto a las inclinaciones antisociales de los cristianos, a poco resultó más y más evidente que éstos no deseaban tomar parte alguna en el culto imperial. El desarrollo y la significación del culto al emperador en el mundo romano es una materia vasta y compleja,[57] pero sus líneas fundamentales son suficientemente claras. En el Oriente había sido costumbre, por largo tiempo, rendir al rey honores divinos. La casa de Antíoco alentó esta práctica adoptando títulos tales como Epífanes («Dios manifestado») y acuñando monedas con su imagen ornada con la radiante corona de Zeus. Cuando los generales romanos, de similar apariencia impresionante, pero mucho más poderosos, invadieron el Asia Menor y humillaron en batalla a estos potentados, ¡fue natural que sus obsecuentes súbditos transfiriesen su culto a la diosa Roma y a sus embajadores locales![58] Cuando Augusto llegó a ser el dueño del Imperio, resultó igualmente natural que tales honores le fueran transferidos a él. Entonces se le ocurrió que tenía allí la herramienta más eficiente para agrupar a los hombres de diferentes clases de fe y de distintas culturas que habitaban sus dominios mundiales, ofreciéndoles en el propio emperador su centro de lealtad. ¡Por supuesto que era beneficioso tener un «dios» como padre adoptivo! Lo que Balsdon[59] ha descrito como «una de las coincidencias más extraordinarias de la historia», ocurrió en el año 44 a.C.

> Se había hecho un dios de Julio César. Felizmente existía la firme tradición republicana según la cual el fundador de Roma, Rómulo, se había transformado en el dios Quirino después de su muerte. En julio del 44 a.C., cuatro meses después del asesinato del César, durante la celebración de los juegos conmemorativos de su victoria, un cometa inesperado apareció en el cielo. Fue éste un prodigio que el populacho aceptó —aun antes de que los expertos sacerdotes hubiesen sido consultados— como evidencia de que Julio César estaba ahora en el cielo y que era un dios: Divus Julius.

Con tales antecedentes, bien podía Augusto esperar que lo divinizaran luego de su muerte; así ocurrió, y no sólo con él, sino también con la mayoría de sus sucesores. Un espectador del funeral afirmaría ante el senado que había visto el alma del jefe muerto ascendiendo al cielo como una estrella, y el senado se vería obligado a declararlo divino. La propia aristocracia romana no tomaba en serio esta vanagloria ingenua,[60] pero resultaba útil, sin embargo, para forjar vínculos políticos y para captar lealtades de la misma especie. En el Occidente a Augusto nunca se lo adoró como divino (cosa que habría ofendido a la tradición romana), pero hubo templos consagrados a «Roma y a Augusto» o al *genius Augusti,* mientras que en el Oriente se lo adoró abiertamente como un dios. El culto era regulado por celosos funcionarios provinciales, especialmente bajo emperadores como Cayo, Nerón o Domiciano, quienes tomaron muy en serio su propia divinidad. Por lo tanto, los cristianos aparecían como gente de la mayor peligrosidad dado que se negaban a participar en una promesa de lealtad al estado tan fundamental. Era natural que, de acuerdo con sus propios principios, no pudieran hacer otra cosa. Al responder la pregunta sobre el tributo, Jesús había establecido el fundamento para distinguir entre el reino de Dios y el reino de César, y sus seguidores respondían a esta línea definitoria.[61] Al César se le debían honores, pero no adoración (1 P. 2.17; Ro. 13.7). Por eso, no doblarían sus rodillas ni quemarían incienso ante el emperador. ¿Cómo iban a poder hacerlo? Pertenecían a otro *divi filius;* debían lealtad a otro *imperator;*

estaban firmemente relacionados con Dios mediante otro *pontifex maximus*. Tanto Cristo como César pretendían un dominio mundial. Un cristiano no podía, coherentemente, afirmar «César es Señor» si profesaba «Jesús es Señor». La razón es suficientemente obvia y compulsiva, pero la impresión que causaba no podía ser otra que la de deslealtad política. La carta que Plinio dirige a Trajano pone bien en claro que, cuando una persona rehusaba persistentemente hacer el acostumbrado ademán ante los dioses tradicionales y ante la estatua imperial, era abiertamente culpable de *contumacia*, es decir, obstinación criminal. Y esto, según la experimentada mentalidad legal de Plinio, justificaba plenamente la aplicación de la pena de muerte.[62]

Objeciones intelectuales y culturales al cristianismo

Hemos visto algunos de los obstáculos políticos, religiosos y sociales que dificultaron el avance del cristianismo durante el siglo 1. Pero, hubo muchísimos otros impedimentos —económicos, éticos, culturales e intelectuales— a los que debemos referirnos brevemente.

En el plano intelectual, el cristianismo sufrió la mayor parte de las objeciones que el mundo antiguo había esgrimido en contra del judaísmo, y todavía era posible hacerle tres cargos adicionales. En primer lugar, el cristianismo era nuevo y, casi por definición, nada nuevo podía ser verdadero.[63] En consecuencia, los seguidores de Cristo se veían forzados a argüir no sólo que el cristianismo tenía un origen antiguo —puesto que derivaba del judaísmo, que a su vez era tan antiguo que hasta los filósofos paganos se nutrían con su sabiduría—[64] sino que, además, siendo la verdad misma de Dios, todos los hombres que en cualquier lugar hubiesen alcanzado la verdad, en alguna medida habían estado proclamando aquello que era compatible con la doctrina cristiana y estaba contenido en ella.[65]

Pero el cristianismo no sólo era nuevo sino, además, ridículo, puesto que proclamaba que la sabiduría de Dios se había manifestado en la cruz de Jesús, afirmación opuesta a la razón de cualquiera que hubiese sido educado, o tan siquiera ligeramente

influido, por la tradición platónica del pensamiento griego. Según éste, la verdad y la sabiduría no residen en lo particular sino en lo universal, tal como se postula en la teoría de las formas. Pretender que un nacimiento particular y, en este caso, tan reciente, unido a una muerte particular, en este caso tan sórdida, fueran la clave de la sabiduría de los tiempos resultaba algo absolutamente risible. Ya en época tan temprana como la de 1 Corintios (caps. 1 y 2) y Colosenses (cap. 1) encontramos a Pablo afirmando que Jesús no es simplemente un individuo sino la corporización, revelada en el tiempo, de la eterna Sabiduría Cósmica. Tiempo después los apologistas utilizaron este método una y otra vez.

Las circunstancias de la muerte de Jesús hacían que las pretensiones cristianas fuesen aún más inaceptables. Era posible sostener, al menos con apariencia de razón, que alguna verdad decisiva respecto al universo y al alma humana se había revelado en las horas finales de Sócrates, cuando éste, con gran dignidad, disertaba acerca de la vida y de la muerte, momentos antes de beber la cicuta. Pero, ¿qué pretensiones de constituirse en una exposición razonada del universo podía tener la ejecución de un criminal sobre una terrible cruz romana? Para el romano tal clase de muerte era una demostración de servilismo, de debilidad, de inferioridad y de culpa. Para el griego era todo eso y, además, locura. No es de admirarse entonces que circulase la patraña de que los cristianos adoraban una cabeza de asno,[66] o su propio miembro viril. Ninguno de estos tipos de culto habría podido ser más obsceno y repulsivo que la adoración de un delincuente convicto y ejecutado recientemente en el más despreciable de los cadalsos: la cruz. Además, a los cristianos, al creer tales tonterías, se los consideraba incurablemente antiintelectuales, sospecha ésta que cierto tipo de apologética y de conducta cristianas contribuyeron a robustecer considerablemente.[67]

Los cristianos eran, además, despreciados por su inferioridad cultural. Su apelación encontraba eco mayormente en las clases incultas, iletradas. Esa era la situación en el siglo 1 en Corinto. Allí el apóstol Pablo tenía que dirigirse a los cristianos locales

admitiendo que «no sois muchos sabios, según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles» (1 Co. 1.26). Y esa siguió siendo la característica general durante algún tiempo, aunque con ciertas excepciones notables. Celso acusó a los cristianos de ser «los incultos, los serviles y los ignorantes», personas que «ahuyentan de la doctrina de su fe a todo hombre sabio y, en cambio, atraen solamente a los ignorantes y a los vulgares». Al proceder así —opina Celso— los cristianos admiten que sólo tales individuos son dignos de su Dios y, de paso, «muestran abiertamente que desean y pueden ganar solamente a los tontos, a los inferiores y a los estúpidos, junto con las mujeres y los niños».[68] Ya hemos visto que los romanos de las clases altas tendían a considerar a todas las *superstitiones* como apropiadas únicamente para las clases bajas. Despreciaban especialmente los cultos orientales, aun aquellos con tan elevada ética, con tan sublime monoteísmo y tan antigua prosapia como la fe judía. ¿Cómo se podía esperar que ellos siguiesen una *superstitio* de la cual hasta los propios judíos se tomaron el trabajo de desvincularse? Pero esto no preocupaba a los cristianos. Todo lo contrario. Precisamente se gloriaban de que su mensaje había sido revelado por Dios en su sabiduría no a los ilustrados y a los de elevada posición, sino al pueblo humilde y creyente. Pablo se regocijaba en esto al escribir el primer capítulo de 1 Corintios y Atenágoras lo expresó elocuentemente en el segundo capítulo de su *Embajada para cristianos*:

> Entre nosotros encontraréis personas no instruidas, artesanos y ancianas que, aunque incapaces en palabra de probar las bendiciones de nuestra doctrina, mediante sus hechos demuestran los beneficios que surgen del estar ellos persuadidos de su verdad. No elaboran discursos pero muestran buenas obras; cuando son golpeados, no devuelven el golpe; cuando sufren robo, no recurren a la justicia; dan a quienes les piden y aman a sus prójimos como a sí mismos.

Todo esto, sin embargo, no podía ocultar la humildad de sus orígenes y de su posición social. Cuando en una ocasión Pablo se dirigió a ciertos cristianos del palacio imperial en Roma, no le estaba hablando al César, sino a los esclavos de uno de los hombres del César, muerto después de su liberación.[69] El cristianismo era una *superstitio* que pertenecía a la escoria de la sociedad.

Obstáculos éticos y sociales al cristianismo

Las normas éticas del cristianismo tienen que haber sido en sí mismas un enorme obstáculo para su progreso. Las páginas de Tácito, Suetonio, Marcial, Juvenal, Petronio y otros escritores de aquel período muestran cuán bajo había caído Roma desde los días en que había sido un pueblo de gente virtuosa y rústica. Abundan referencias, tanto a la alta sociedad como a la comunidad de esclavos, en informes sobre prostitución, adulterio, homo-sexualidad, infanticidio, preocupación exclusiva por «pan y circo», por combates de gladiadores y luchas entre bestias feroces, por dinero y por dominio sobre los demás, sin ningún reparo ni escrúpulos. Es muy fácil oscurecer cualquier período de la historia, y no hay duda de que el cuadro que pinta Tácito sobre sobre la época de Tiberio está influido indebidamente por sus propias experiencias bajo el reinado de Domiciano. Sin embargo, no puede caber duda de que la Roma imperial del siglo 1 era sumamente depravada. Ninguna de las religiones de misterio demandaba de sus miembros una ética radicalmente distinta,[70] pero sí la demandaba el cristianismo, tal como lo había hecho la fe hebrea. Exigía normas tan rigurosas como los más elevados ideales de los estoicos, e iba mucho más allá que éstos al hacer del amor al prójimo —más bien que del frío deber— una norma de conducta. Los apologistas abundan en referencias al cambio que se produce en la vida de aquel que se convierte a Cristo. Aquí tenemos un típico ejemplo tomado de Justino:

> Nosotros, que anteriormente practicábamos las artes mágicas, ahora nos hemos consagrado al bondadoso y eterno Dios; nosotros, que por sobre todas las cosas estimábamos la adquisición de riqueza y propiedades, ahora traemos a una bolsa común lo que tenemos, para compartirlo con cualquiera que se encuentre en necesidad. Nosotros, que antes nos odiábamos y destruíamos recíprocamente debido a nuestras costumbres distintas y que no habríamos vivido junto con personas de diferente raza, ahora, desde que vino Cristo, vivimos en excelentes términos con ellos y oramos por nuestros enemigos, esforzándonos por persuadir a quienes nos odian injustamente para que vivan conforme a los buenos preceptos de Cristo, de tal manera que puedan llegar a ser partícipes, junto con nosotros, de la misma esperanza gozosa de una recompensa de Dios, el soberano de todo.[71]

Semejante revolución de la vida y los valores ejerce, por cierto, un gran atractivo, pero también aleja generalmente a aquellos que, como lo expresa Pablo, «no sólo las hacen [esto es, las cosas malas] sino que también se complacen con los que las practican» (Ro. 1.32). El «mundo» ciertamente ama a los suyos y ciertamente también odia a aquellos que desenmascaran sus normas, particularmente cuando las normas de la sociedad pagana son increíblemente bajas, mientras que las de la iglesia cristiana son inusitadamente elevadas, como ocurría. Y esto era precisamente lo que ocurría en los siglos 1 y 2. Una vez que la persona se hacía cristiana todo esto contribuía a una ruptura definitiva con el pasado, pero la misma magnitud del cambio resultaba un formidable obstáculo .

Mencionaremos ahora una última dificultad que se oponía al avance del cristianismo en el mundo pagano: tiene que ver, concretamente, con los gremios.[72] Las asociaciones eran sumamente populares en las clases artesanales del mundo romano de la época. Había círculos deportivos, sociales, funerarios y clubes compuestos por hombres que pertenecían a un mismo oficio. Estos se reunían generalmente en el templo del dios de su profesión y allí disfrutaban de la camaradería, los

festejos y los entretenimientos. Sin embargo, esos lugares se convertían con facilidad en centros de agitación política dado que no estaban supervisados rigurosamente en lo que hacía a sus asuntos internos. Esto explica las severas restricciones impuestas por los sucesivos emperadores y la fobia casi patológica de Trajano al respecto. De mal grado, Trajano acepta que una ciudad como Amiso, en Bitinia, no puede ser privada fácilmente de las sociedades de beneficencia locales garantizadas mediante estatuto, pero advierte a Plinio que no estimule tales gremios en otras ciudades.[73] Quiere su prohibición porque las contribuciones ostensibles que se hacían en favor de los pobres y de los necesitados con frecuencia se utilizaban para instigar motines y facciones. Y esto mismo sucede en muchas otras partes según el relato del Nuevo Testamento (en Efeso y en Corinto, por ejemplo, según Hch. 18 y 19). No es del todo sorprendente que Trajano se niegue a permitir que Plinio autorice la formación de un cuerpo de bomberos de 150 miembros en Nicomedia porque «hay que recordar que esta clase de sociedad ha perturbado grandemente la paz de tu provincia ... y no importa qué título les demos a ellos ni nuestro propósito al dárselo: los hombres que se unen en pro de un fin común, pese a todo, se convierten en una asociación política.»[74] Hay alguna evidencia de que este edicto, que restringía la libre asociación a menos que fuese autorizada específicamente, fue utilizado como instrumento para controlar a los cristianos del siglo 2. El propio Plinio informa a Trajano que los cristianos habían dejado de reunirse luego de que él se lo prohibiera bajo los términos de un edicto impidiendo las asociaciones políticas.[75] Los primeros cristianos tuvieron que correr constantemente el riesgo de arresto por reunión ilícita.

Sin embargo, no era ése el único inconveniente que surgía de la existencia y preponderancia de los gremios. Había, por lo menos, otros dos obstáculos. Por un lado, la propia corporación de artesanos podía organizarse precisamente en contra del cristianismo, por juzgar a éste perjudicial para sus intereses. El ejemplo clásico es el alboroto provocado por los plateros de Efeso cuando éstos advirtieron que las conversiones al cristianismo

estaban causando la declinación de sus ventas. Podemos sospechar que algo semejante tiene que haber ocurrido en Bitinia hacia fines del siglo 1. Plinio nos dice que la «superstición contagiosa» del cristianismo se ha extendido no sólo a las ciudades sino también a las aldeas y a los distritos rurales, que los templos han sido prácticamente abandonados y que, como consecuencia de ello, no ha habido (hasta que el oficioso Plinio no apareció en la escena para poner las cosas en orden) ninguna demanda de animales para el sacrificio ritual, «que con anterioridad ya había tenido pocos compradores». Si nos atenemos a los términos de semejante declaración, es imposible imaginar una evangelización que no haya soportado los efectos de la oposición organizada de los gremios, con intereses creados en el culto pagano. Cuando la subsistencia y las convicciones humanas son desafiadas por algún movimiento nuevo, la reacción generalmente es severa. En su breve tratado *De Idolatria,* Tertuliano encara detalladamente este asunto y muestra la variedad de gremios asociados con la idolatría, práctica de la cual un cristiano debía abstenerse.

Aun cuando el cristiano permaneciera en su gremio, no por eso quedaba exento de problemas: las comidas rituales en el templo del ídolo,[76] que eran una de las funciones principales del gremio; las prostitutas del templo,[77] que se contaban entre las atracciones más importantes ... ¿cómo podía él desvincularse de tales cosas? El problema adquiere ribetes dramáticos desde los días de 1 Corintios en adelante. ¿Hasta qué punto podía avanzar un cristiano en su oficio, o cómo podía hablar de Cristo a sus compañeros de trabajo si no compartía con ellos sus jovialidades? Si lo hacía, su testimonio en favor de Cristo corría peligro. Este era el problema que causaba ansiedad en las iglesias de Asia en el tiempo del Apocalipsis (caps. 2 y 3), problema al cual Juan, por un lado, y los nicolaítas, por otro, daban respuestas diferentes.

La evangelización de la iglesia primitiva fue una empresa sumamente intrépida en cualquier nivel social, una tarea que suscitaba odios, peligros políticos,[78] sospechas de traición a los

dioses y al estado, insinuaciones de crímenes horribles y calculada oposición por parte de fuerzas quizá más poderosas que en ninguna otra época desde entonces. En el próximo capítulo examinaremos cuál era el núcleo del mensaje que los cristianos proclamaban, el mensaje que convulsionó al mundo romano.

Notas

1. *M. Aboth* 1.1.

2. Me he ocupado de esto con cierta extensión en *The Meaning of Salvation*, pp. 145s. El texto de Deuteronomio subyace al argumento de Hch. 5.30; 10.39; 13.29; Gá. 3.13 y 1 P. 2.24. La «piedra de tropiezo» se transformó, en manos de los cristianos, en una poderosa explicación de la cruz e incluso en una ayuda para la apologética.

3. *Diálogo con Trifón* 89.

4. Véanse, p. ej., J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, y O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions.*

5. En cuanto a la centralidad de este texto en la apologética cristiana, véanse C. H. Dodd, *According to the Scripture*, y B. Lindars, *New Testament Apologetic.*

6. Justino, *Diál.* 67.

7. Is. 7.14; Véase *Diál.* 67, 84 en cuanto a una discusión entre un cristiano y un judío referentes al significado de *'almah.*

8. Celso cita propaganda judía contemporánea del siglo 2, que afirmaba que Jesús era hijo ilegítimo de María y de un soldado romano, Pantera (Orígenes, *Contra Celso* 1.32).

9. Si se objeta el empleo demasiado frecuente del *Diálogo con Trifón*, de Justino, deberá recordarse que de los tres ejemplos que tenemos de la reacción judía primitiva frente a la predicación cristiana —contenidos en Celso, en el Talmud y en Justino— el material de este último es el más antiguo y representa los puntos de vista judíos del siglo 1 y de

comienzos del siglo 2. Por supuesto, se trata de un trabajo de propaganda y, hasta cierto punto, desfigura al judaísmo, a veces de manera evidente (68.9 es un ejemplo de ello). Véase A. J. B. Higgins, «Jewish Messianic Beliefs in Justin Martyr's Dialogue with Trypho» en *Novum Testamentum* 1967-1968, pp. 298ss.). Pero tanto Harnack («Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho» en *Texte und Untersuchungen*, 1913, pp. 53ss.) como H. Chadwick (*B.J.R.L.*, 1965, pp. 275-297) concluyen que, tomado con precaución crítica, puede usarse como excelente evidencia de lo que creían los judíos contemporáneos.

10. *Diál.* 10.

11. *Mart. Polic.* 12.

12. La actitud de Caifás (Jn. 11.48) bien pudo haber sido reiterada frecuentemente por los dirigentes judíos frente a las perturbaciones causadas por los cristianos.

13. *Pap. Lond.*, 1912. Véanse también sus decretos registrados orgullosamente por Josefo en *Antigüedades de los judíos* 19.5.2, 3, y compárese el edicto de Augusto sobre el mismo problema, aproximadamente cincuenta años antes (Josefo, *Ant.* 16.6.2).

14. *Pap. Lond.*, 1912, líneas 98-101.

15. Suetonio, *Claudio* 25.

16. *Ant.* 18.4.1.

17. La frase fue hallada primeramente en Tertuliano, pero la posición social había quedado asegurada desde los días de Julio César. Véase en el cap. 1 la sección sobre «La religión judía».

18. Véase cap. 4, «La evangelización de los judíos», n. 4.

19. *Res Gestae* 20, Suetonio (*Augusto* 30), Ovidio (*Fasti* 2.63) y Virgilio (*Aen.* 6.716), todos destacan la importancia de esto.

20. Véase Horacio, *Odas* 3.6.1ss. La política religiosa de Augusto consistió en un retorno a la vieja actitud de negociar con los dioses, modalidad bien ilustrada por Plauto en lo que hace al período republicano. Plauto representa los sentimientos del hombre de la calle, y en las *Miles Gloriousos* dice humorísticamente: «el dinero gastado en

religión siempre está bien invertido». La otra cara de la moneda aparece en el prólogo de *Aulularia*: «Después que el padre murió —dice un Lar (espíritu del hogar)— me puse a observar si quizá el hijo podría mostrarme mayor devoción. Pero en lugar de eso, él se fue despreocupando cada vez más de mi culto. Por eso yo le pagué con la misma moneda y ahora está muerto.»

21. *Sátiras* 12.1ss.

22. *Sátiras* 2.149ss.

23. *Leyes* 10.888.

24. Por lo menos no oficialmente. Por supuesto, sufrieron constantemente por culpa de sus vecinos paganos.

25. «El ritual cotidiano de Isis producía un inmenso efecto entre los romanos. Cada día se celebraban dos oficios solemnes en los cuales ministraban sacerdotes vestidos de blanco y tonsurados, secundados por acólitos y asistentes de todas las categorías. La letanía matinal y el sacrificio constituían una ceremonia impresionante. La muchedumbre de adoradores se apiñaba al alba, en el espacio frente al templo. El sacerdote ascendía por una escalera oculta, y abría el velo del santuario para ofrecer su adoración a la imagen sagrada. Después hacía la ronda de los altares, recitando la letanía y rociando agua sagrada de una fuente secreta.» Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, pp. 577s.

26. Josefo, *Ant.* 18.3.4.

27. El verdadero decreto aún se conserva (*C.I.L.* 1.196). Livy (39.8-18) ofrece un relato completo y destaca que la supresión fue tanto por el perjuicio causado a la religión romana como a por el comportamiento criminal.

28. Suetonio, *Tib.* 36, Dio, 57.15.8.

29. Suetonio, *Claudio* 25. Véase la exposición en A. D. Momigliano, *Claudius*, pp. 92ss.

30. Tácito, *Hist.* 4.54.

31. Tácito, *Anales* 15.44.

32. La prolija traducción de A. N. Sherwin-White, en *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, p. 13. Todo su enfoque es altamente esclarecedor.

33. *Ibíd.*, p. 14.

34. La pretensión de Tertuliano (*Ad Nationes* 1.7) y de Melitón de Sardis (en Eusebio, *H.E.* 4.26.5ss.) de que desde el tiempo de Nerón existía una proscripción de alcances imperiales en contra del cristianismo tiene que rechazarse, puesto que si la hubiera habido, la persecución en contra de los cristianos habría sido menos esporádica. Además, el bien calificado experto en asuntos legales Plinio el Joven no habría tenido que preguntar al emperador Trajano qué debía hacer con los cristianos en el año 112 d.C., ni tampoco el príncipe le habría dado una respuesta tan enigmática (Plinio, *Epístolas* 10.96-97). La ignorancia del propio Tertuliano sobre este asunto queda evidenciada al considerar como cristiano (*Apologét.* 5) al emperador Tiberio. Ni Suetonio (*Nerón* 16) ni Tácito (*Anales* 15.44) indican que el ataque de Nerón contra los cristianos luego del incendio de Roma haya continuado después o se haya extendido más allá de los límites de esta ciudad. Lo que resulta claro es que en la época posterior al 64 d.C. existió un buen precedente imperial para reprimir a los cristianos en cuanto el gobernador provincial respectivo se decidiera a adoptarlo.

35. Es cierto que, en el transcurso del siglo 2, muchos de los apologistas pasaron por sobre los gobernadores y apelaron directamente al emperador. Es difícil saber hasta dónde esto constituía un recurso meramente literario y si las apologías fueron leídas alguna vez por aquellos a quienes estaban dirigidas o si simplemente se usaron como propaganda cristiana. De todos modos, con quien tenían que tratar en primera instancia era con el gobernador provincial.

36. *Digesta Juris Romani* 1.16.11. Los edictos de Cirene, proclamados por Augusto en 7 a.C., dejan esto muy en claro. Véase Edicto 4, líneas 65ss. en *Documents Illustrating The Reigns of August and Tiberius*, Ehrenberg y Jones, ed., p. 132.

37. El Edicto 1 establece el procedimiento que debe seguirse.

38. Plinio, *Ep.* 10.97.

39. Suetonio, *Claudio* 25. Las pronunciaciones de «Cristos» y de «Crēstos» habrían sido prácticamente imposibles de distinguir, como en el griego moderno. Los primeros cristianos pudieron haber utilizado el juego de palabras derivado de «la mejor gente» (*crēstoi*). Véanse Justino (*1 Apol.* 4) y Tertuliano (*Apologét.* 3): «Aunque pronunciáis erróneamente "Crestianus" (porque ni siquiera conocéis exactamente el nombre que odiáis) este se deriva de "dulzura y bondad"».

40. Véase antes el párrafo final de la sección «Obstáculos judíos»

41. Un fragmento de Tácito registrado por Sulpicio Severo, *Crón.* 2.30.6.

42. Juvenal también parece confundir a los cristianos (a los cuales no menciona específicamente en ninguna parte) con los judíos. Véase *Sátiras* 14.86ss., pasaje sobre el que Gilbert Highet hace este comentario: «Juvenal pudo haber estado mezclando conversos cristianos con prosélitos judíos» (*Juvenal the Satirist*, p. 283).

43. Véanse Tácito, *Hist.* 5.5; Plinio, *N.H.*, 13.4.46; Cecilio, el pagano, en el *Octavio* de Minucio Félix, pregunta por qué los cristianos tenían que oponerse a las conclusiones de todos los hombres y enfurecerse contra los dioses: «Desprecian los templos como casas de muertos; rechazan a los dioses, se ríen de las cosas santas» (cap. 8). Y prosigue así: «¿Por qué se toman tanto trabajo en ocultar y cubrir todo lo que ellos adoran, puesto que las cosas honorables siempre se disfrutan públicamente y, en cambio, los crímenes son mantenidos en secreto? ¿Por qué no tienen altares, ni templos, ni imágenes conocidas? ... Más aún, ¿de dónde procede o quién es o dónde está el Dios único, solitario, desolado a quien ningún pueblo libre, ni reino, ni siquiera una *superstitio* romana ha conocido? La solitaria y miserable nación judía adoró a un Dios, peculiar de ellos, pero lo adoraron abiertamente, con templos, con altares, con sacrificios y con ceremonias; y él tan poco poder tiene, que está esclavizado, junto con su propia nación, a los dioses romanos» (cap. 10).

Los cristianos, que compartían el inflexible monoteísmo de los judíos, carecían en cambio de alguna característica positiva al no constituir una nación ni contar con un culto visible. No es de admirarse, por lo tanto, que pareciesen los ateos más peligrosos. Véanse también Atenágoras,

Presb. 2.7, 9 y 3.12s.; y Tertuliano, *Apologét.* 10.1, 28.2s., 35.1, 40.1ss.

44. *Ep.* 10.96.

45. *Promiscuum tamen et innoxium.*

46. Véase todo el libro tercero de *Stromateis*, de Clemente, y *Adv. Haer.* (1.23ss.) de Ireneo. Es característica la acusación de Minucio Félix, en *Octavius* 9: «Por doquier hay entre ellos una mezcla de religión lujuriosa, en la que, promiscuamente, se llaman hermanos y hermanas entre sí. Y a causa de la mención de ese sagrado nombre no es infrecuente el libertinaje que conduce al incesto. Y es así como esta vana e insensata superstición se gloría en crímenes.» De manera similar se queja Teófilo: «Falsamente nos acusáis a nosotros ... que somos cristianos, pretendiendo que nuestras esposas son poseídas en común y que hacemos promiscuo uso de ellas y que hasta cometemos incesto con nuestras propias hermanas, y lo que es más impío y bárbaro todavía, que comemos carne humana (*Ad. Autol.* 3.4).

47. Minucio Félix, *Oct.* 9.

48. Por supuesto que estos eran cargos escandalosos, aunque 2 Pedro y Judas muestran que el Agape podía, en ocasiones, quedar fuera de control. Los severos reglamentos de Hipólito en su *Apostolic Tradition*, cap. 26, indicaban que los cristianos eran muy sensibles ante tales cargos.

49. Acerca de la expresión de Tácito *odio humani generis conjuncti* (*An.* 15.44), Ramsay comenta: «Para los romanos, *genus humanum* significaba no la raza humana en general sino el mundo romano, los hombres que vivían conforme a las reglas y las leyes romanas; el resto eran enemigos y bárbaros. Los cristianos, por lo tanto, eran enemigos tanto para el hombre civilizado como para las costumbres y leyes que regulaban la sociedad civilizada ... Ellos provocaban divisiones en las familias y lanzaban a los hijos en contra de los padres» (*The Church in the Roman Empire*, p. 236).

50. *The Christians in Pagan Society*, pp. 6s.

51. *Protágoras* 322D,

52. Ap. 13.16ss., y véase la interpretación perceptiva de Stauffer, aunque unilateral, en su ensayo, «Domitian and John», *Christ and the Caesars*, pp. 147-191.

53. *Apologét.* 42.

54. Es notablemente difícil separar entre retórica, por un lado, y hechos, por otro, tanto en la apologética cristiana como en cualquier otra. El problema se presenta de otra manera en un pasaje altamente retórico, donde Justino resalta la singularidad de los cristianos. No hay duda de que la verdad se encuentra en algún punto intermedio y que varía según los individuos y las comunidades. La mayor preocupación de Tertuliano aquí es que los cristianos no han hecho contratos fuera del Imperio y han permanecido leales, aunque los alcances de su participación activa variaban considerablemente.

55. *Ad. Uxorem* 2.6 y 5.

56. *Op. cit.*, pp. 266-278.

57. Véase la decisiva obra de L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor.*

58. Hasta Varrón, uno de los más desvergonzados estafadores como procónsul de una provincia romana, fue aclamado como «Salvador» (Cicerón, *In Verrem Act.* 2.2.63).

59. J. P. V. D. Balsdon, *The Romans*, pp. 200s.

60. En la *Apocolocyntosis*, Séneca escribió una parodia brutal de la divinización de Claudio, y el agonizante emperador Vespasiano comentó jocosamente: «*Vae, puto deus fio!*» (¡Ay, supongo que me estoy volviendo un dios!). Véase Suetonio, *Vesp.* 23.

61. El denario del reinado de Tiberio, que Jesús usó para hacer su famosa distinción entre los reinos de Dios y de César —separación que asestó un golpe certero a un concepto fundamental del estado en el mundo antiguo—, debe haber tenido esta inscripción: *TIberius CAESAR DIVI AUGusti Filius AUGUSTUS Pontifex Maximus.* La cristología se desarrolló, hasta cierto punto, como una contraposición consciente de este tipo de pretensiones numismáticas.

62. «*Neque enim dubitaban, qualecunque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri*». Naturalmente, por lo tanto, «*perseverantes duci jussi*» (Plinio, *Ep.* 10.96).

63. «Pero, además, ellos afirman que nuestra doctrina ha aparecido sólo recientemente» (Teófilo, *Ad. Autol.* 3.4).

64. Véase Justino, *1 Apol.* 31ss., 59.

65. Justino, *2 Apol.* 13: «Todo aquello que entre los hombres se haya dicho correctamente es propiedad de los cristianos». Análogamente, Orígenes, *Contra Celso* 1.4, 5.

66. Compárese la ilustración que representa a un joven adorando una cabeza de asno crucificado con la inscripción «Alexamenos adora a (su) Dios» (Véase O. Marruchi, *Eléments d'archéologie chrétienne* 1, p. 38) y el cargo hecho por Minucio Félix: «He oído que ellos adoran la cabeza de un asno, la más degradada de todas las criaturas, digna y adecuada religión para tales costumbres. Algunos dicen que ellos adoran el miembro viril de su sacerdote...» (*Oct.* 9).

67. La iglesia primitiva no se cansaba de citar 1 Co. 1.19s., 26s. La reacción contraria a la cultura pagana fue fuerte en Tertuliano y en Taciano. Celso, a mediados del siglo 2, afirmó que los cristianos clamaban: «No examinéis, sino creed», «Vuesta fe os salvará» y «La sabiduría de esta vida es maligna; en cambio, la insensatez es una cosa buena» (Orígenes, *Contra Celso* 1.9).

68. Orígenes, *Contra Celso* 6.14; 3.18; 3.44.

69. Ro. 16.10s. Cf. cap. 8: «Los métodos de la evangelización».

70. Cf. cap. 6, «La conversión».

71. *I Apol.* 14. Cf. también caps. 3 («El evangelio») y 6 («La conversión»).

72. La evidencia respecto a estos círculos es casi enteramente epigráfica, dado que no fue tratada por los escritores aristocráticos cuyas obras se han conservado hasta hoy. Compárese, p. ej., *I.L.S.* 2215, 3360 y E. G. Hardy, *Studies in Roman History,* vol. 1 sobre el cristianismo y los *collegia*. Véanse también E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, cap. 4, y A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, esp. p. 162; también W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek*

and Roman Antiquity, esp. pp. 108, 144s.

73. Plinio, *Ep.* 10.92-93.

74. Plinio, *Ep.* 10.33-34.

75. Plinio, *Ep.* 10.96, «*quod ipsum facere desiisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram*».

76. En uno de los papiros Oxyrhyncus (3.523), del siglo 2, se lee: «Antonio, hijo de Tolomeo, te invita a cenar con él a la mesa del Señor Serapis». Cf. 1 Co. 8.10.

77. Con amargura Juvenal había preguntado: «¿En qué templo no se sienta una prostituta?» (*Sátiras* 9.24).

78. Constantemente predicaban el fin del mundo destruido por fuego y juicio (p. ej., 2 Ts. 1.8; 2 P. 3.10-14, y así durante todo el siglo 2). Tal actitud no los hacía acreedores al aprecio del populacho ni tampoco de las autoridades. Ello dio cierta verosimilitud a la sospecha de Nerón en cuanto a que los cristianos eran incendiarios y de allí la atroz persecución después del gran incendio del año 64 d.C. En un artículo muy importante sobre Tácito, *An.* 15.44, donde se registra la acusación, el arresto y la ejecución de los cristianos, K. F. C. Rose (*Classical Quarterly*, 1960, p. 195) sugiere que la comunidad cristiana era ya lo suficientemente numerosa como para atraer la atención de la policía imperial que Nerón había hecho infiltrar entre ellos. También sugiere que la muy discutida frase de Tácito «*correpti qui fatebantur*» se refiere a los cristianos. La trampa era tendida primeramente, luego del «*indicio eorum ingens multitudo*» de cristianos genuinos, cuyos nombres habían descubierto los espías. Por otra parte, esto se hallaría en plena concordancia con las conocidas prácticas neronianas aplicadas en otras ocasiones (*An.* 16.17).

III
El evangelio

El cristianismo surgió en el mundo con toda la precipitación de las buenas noticias, buenas noticias proclamadas con gran entusiasmo y denuedo por sus defensores y respaldada por el testimonio y la experiencia de los mismos. Era el fruto de su convicción de que Dios había transformado la aparente derrota del viernes santo en la suprema victoria de la Pascua.[1]

La naturaleza precisa de esta proclamación en la iglesia primitiva ha sido examinada ampliamente en años recientes, en especial desde la publicación de la obra de C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, en 1936. Pero ha existido un énfasis indebido en lo que técnicamente se ha dado en llamar el *kerigma*, es decir, un bloque de materiales de predicación bastante bien delimitado y común a todos los primeros misioneros. Posteriormente examinaremos este punto de vista. Por el momento, señalaremos que resulta demasiado fácil ser seducidos por algunas palabras especiales para levantar sobre ellos una superestructura que originalmente no quisieron sostener nunca fueron propuestas, tal como lo ha señalado James Barr en su estudio *The Semantics of Biblical Language*. En el Nuevo Testamento la raíz *kēryssein* («proclamar») de ninguna manera es la única: se trata simplemente de uno de los tres grandes vocablos utilizados para proclamar el mensaje cristiano; los otros dos son *euangelizesthai* («dar buenas noticias») y *martyrein* («dar testimonio»). En el curso de esta sección examinaremos, a su debido tiempo, los tres conceptos, y bien pudiera ser que surja de ellos una comprensión más amplia del evangelio cristiano primitivo. El evangelio es buena noticia, es proclamación y es testimonio.

1. La buena noticia

La buena noticia mesiánica

La buena noticia que circuló en Palestina alrededor del año 30 d.C. no era una noticia común. No se trataba de un simple mensaje respecto a un carpintero y maestro ejecutado por orden del procurador romano. Se trataba nada menos que del alborozado anuncio de la tan esperada salvación mesiánica mediante la cual Dios venía a rescatar al mundo necesitado. No es de sorprenderse, entonces, que el contenido de ese mensaje llegase a conocerse como *to euangelion,*[2] la buena noticia. Sólo posteriormente se utilizó este término para referirse a ciertos documentos en los cuales quedó registrado el relato: los Evangelios escritos. Primeramente fue aplicado a los acontecimientos propiamente dichos y a la acción de proclamarlos.[3]

Lucas se remonta a la ocasión en que Jesús lee el pasaje de Isaías 61 en su propia sinagoga local de Nazaret. «El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos». Jesús cerró el libro y dejó atónitos a sus oyentes al afirmar: «Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros» (Lc. 4.17-21). Este pasaje de Isaías era sumamente significativo. Se refiere al regreso del exilio, cuando el mensajero, ungido por el propio Espíritu Santo, anuncia la señal de la victoria de Dios, su reinado. Es nada menos que el amanecer de una nueva era de la cual los paganos no quedan excluidos. Los días de salvación han llegado; el pueblo de Dios está listo y esperando, de la misma manera que la recién esposada aguarda a su esposo; su indignidad ha sido cubierta con vestidura de justicia y su relación con Dios ha sido establecida mediante un pacto eterno. El gozo será la orden del día; Sion será reedificada y Dios hará que la justicia alcance a los gentiles. Todo esto, y más, está contenido en el capítulo de Isaías del cual leyó Jesús. Y Jesús afirmó haberlo cumplido. Después de

su muerta agónica en la cruz, la vergüenza y su aparente derrota, sus discípulos seguramente pensaron que habían sido engañados, que se trataba de un fraude. Pero la resurrección llegó como la vindicación de Dios de las demandas que Jesús había formulado y entonces pudieron ver cómo su maestro era «declarado Hijo de Dios con poder ... por la resurrección de entre los muertos» (Ro. 1.4). A partir de allí comenzaron a anunciar esta noticia gozosa con celo incansable y un entusiasmo sin límites. Se extendió como el fuego precisamente porque los primeros que la escucharon comprendieron perfectamente que lo que estaba en juego era la salvación mesiánica. No se trataba meramente de la muerte expiatoria de un gran hombre: desde el tiempo de los Macabeos ellos habían entendido que la muerte de un héroe por su pueblo podía tener significación expiatoria (4 Mac. 17.22). Tampoco la resurrección era, en sí misma, un asunto fundamental. Habían circulado rumores de que Juan el Bautista se había levantado de entre los muertos (Mc. 6.14), y Jesús mismo había tenido ocasión, al parecer, de resucitar personas sin que por ello nadie supusiera que se trataba de algo mesiánico (Mc. 5.33ss.; Lc. 7.11ss., 22; Jn. 11.43ss.). Pero cuando Jesús, el que afirmaba haber traído la salvación escatológica, se levantó de la tumba, todo resultó distinto; se trataba de algo, como ellos lo expresaron, «conforme a las Escrituras».[4] Era la vindicación del Siervo Sufriente, la gloriosa ascensión del Hijo del Hombre, el cumplimiento de la antigua profecía de Natán a David, según la cual «él edificará casa a mi nombre, y yo afirmaré para siempre el trono de su reino. Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo».[5] Semejante acontecimiento valía la pena proclamarlo a voces. Esto sí era una buena noticia.

Por lo tanto, no es de sorprendernos que encontremos a los cristianos haciendo un formidable juego de palabras con los términos *euangelizomai* y *euangelion*, mucho más frecuentemente que con la raíz «kerigma», convertida actualmente en un término técnico de la teología.

La buena nueva mesiánica comienza con el precursor mesiánico, Juan el Bautista, quien exhortó y predicó la buena

nueva al pueblo (Lc. 3.18). Esta buena nueva quedó inaugurada con su predicación, que llamaba al arrepentimiento, y el anuncio del reino venidero (Lc. 3.3-4, 16-18). Su relato es, en realidad, el principio del Evangelio (Mc. 1.1).

El «más poderoso» prometido por Juan no tardó en aparecer en escena. Y cuando lo hizo fue para dar las gratas noticias del advenimiento de un reino para aquellos que se arrepintiesen y creyesen las buenas nuevas (Mc. 1.14). Cuando, tiempo después, Juan tuvo dudas acerca de Jesús, éste le envió una tranquilizadora respuesta: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio» (Lc. 7.22). Una vez más Isaías 61.1 aparece en labios de nuestro Señor en esta respuesta —ahora juntamente con Isaías 35.5— con la intención de subrayar el tema del cumplimiento. Dios había hecho honor a la fe depositada en él: su libertador prometido había llegado. De manera que Juan podía recuperar su fe. La nueva era había amanecido; ya no existía motivo para mirar con incertidumbre al pasado. A través de todo su ministerio Jesús llevó adelante este programa predicando, sanando, exorcizando y restaurando maltrechos ejemplares humanos. El había venido para traer la *shalom*[6] mesiánica a todos: «Anunció las buenas nuevas de paz a vosotros que estabais lejos, y a los que estaban cerca» (Ef. 2.17). Era lo que siempre se había considerado función del Mesías; de allí que resulte entonces difícil sorprendernos de que los ángeles en el cielo anunciasen así su nacimiento a los pastores: «Os doy nuevas de gran gozo, que será para todo el pueblo: que os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es Cristo el Señor» (Lc. 2.10-11).

No fue menor el gozo experimentado en la tierra después que la resurrección puso el sello de autenticidad sobre Jesús; sus discípulos esparcieron con audacia y júbilo esta buena noticia acerca del Salvador. El verbo aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento; en algunos pasajes se emplea de manera absoluta (p. ej., Hch. 14.7), y en otros leemos que extendieron las buenas nuevas *al* pueblo, judíos y samaritanos, griegos y romanos,

esclavos y libres (p. ej., Ro. 1.15). A menudo los oyentes son el complemento del verbo; siempre decimos que ellos evangelizaron a hombres y mujeres (p. ej., Hch. 14.21). Pero con mayor frecuencia el contenido al que aluden sus noticias es insinuado por alguna palabra o frase que lo acompaña; y lo variado y, a la vez, homogéneo del contenido que se le atribuye al evangelio resulta interesante (1 Co. 15.1-2; 2 Co. 11.7; Gl. 1.8, 11). Los cristianos «proclamaron las buenas nuevas» de «el evangelio» o de «la fe» (Gl. 1.23). Más específicamente, proclamaron las buenas nuevas «del reino» (Hch. 8.12), como Jesús lo había hecho. Pero en el Imperio Romano esto podía interpretarse mal con facilidad, como ocurrió en Tesalónica (Hch. 17.7); por eso se los encuentra con frecuencia predicando simplemente la persona y la obra de Jesús como la buena noticia. ¡De todos modos esto también es sorprendente y fantástico! ¡Aquel que vino predicando la buena noticia es ahora el contenido de la buena noticia! ¿Qué mejor evidencia podía haber de que los cristianos consideraban a Jesús con el mayor respeto posible, como aquel que ahora integraba y confirmaba en su persona y en su obra el real dominio propio del mismo Dios? Fue Orígenes quien dijo que Jesús era el *autobasileia*, el reino en persona;[7] pero la idea ya existía en la predicación apostólica de Jesús. De manera que encontramos a los primeros seguidores de Cristo difundiendo la buena noticia de que Jesús es el Mesías, o que, a través de él, la antiguas promesas han sido cumplidas (Hch. 13.32ss, citando Sal. 2.7; Is. 55.3; Sal. 16.10). Los hallamos proclamando la buena nueva de la paz mediante Jesús (Hch. 10.36), del señorío de Jesús (Hch. 11.20), de la cruz de Jesús (1 Co. 15.2-3), de la resurrección de Jesús (Hch. 17.18; 1 Co. 15.4) o sencillamente la buena nueva de Jesús mismo (Hch. 8.35). No hacía falta nada más, puesto que por encima de cualquier interpretación —ya fuere el esperado Mesías del Antiguo Testamento o el Señor que ejerce dominio sobre poderes demoníacos— los antiguos predicadores de la buena nueva tenían un tema único: Jesús. Esta era su mayor inquietud. Esta era la «palabra» que ellos divulgaban con tanta diligencia (Hch. 8.4; 15.35). En este capítulo daremos atención a

las buenas nuevas predicadas por los primeros cristianos. Sin embargo, no deja de ser significativo que ciento cincuenta años más tarde encontraremos en un escritor como Orígenes la misma valoración entusiasta y el mismo amor por el evangelio en este sentido amplio. En la primera parte del libro 1 de su comentario de Juan[8] Orígenes hace un extenso estudio del significado de «evangelio» tal como él lo entiende. El evangelio, en primer lugar y por sobre todas las cosas, es la noticia acerca de Jesús; no solamente un recuerdo de lo que él dijo e hizo, aunque esto también es «evangelio» (y es «tarea del evangelista ... narrar cómo el Salvador curó a un hombre ciego de nacimiento, o resucitó a un muerto cuyo cadáver ya estaba descomponiéndose»); y tampoco solamente «un relato de exhortación que intenta aumentar la fe en la misión de Jesús». No; la suprema significación de «evangelio» es buena noticia acerca de Jesús. «Tenemos que decir que las buenas cosas que los apóstoles anunciaron en este evangelio son simplemente Jesús.» Es indudable que la buena nueva tiene un contenido variado y específico. La vida es «una cosa buena: pero Jesús es la vida. Otra cosa buena es la luz del mundo, cuando ésta es verdadera luz y es luz de los hombres; y todas estas cosas se dice que es el Hijo de Dios». Lo mismo puede afirmarse de la verdad o del camino que conduce a la verdad, de la puerta o de la resurrección. «El Salvador nos enseña que él es todas estas cosas.» Orígenes nos muestra luego que el evangelio estaba latente en el Antiguo Testamento y alude a Felipe cuando se lo anuncia al eunuco sirviéndose de Isaías 53. Está presente en la enseñanza de Jesús. «Los apóstoles ... que trataban de predicar la buena nueva no habrían podido lograrlo si Jesús mismo primero no se las hubiera predicado a ellos.» Orígenes reitera la naturaleza cristocéntrica de la proclamación hecha tanto a los apóstoles originales como a otros por intermedio de ellos: «Jesús mismo predica buenas nuevas de buenas cosas, cosas éstas que no son sino él mismo: porque el Hijo de Dios predica mediante otros las buenas nuevas de sí mismo a aquellos que no han llegado a conocerlo.» Así —afirma Orígenes— se cumple la profecía de Isaías 61.1ss. que

Jesús citó en Lucas 4.18ss. al principio de su ministerio, pasaje que ya hemos considerado. El propósito de toda tarea evangelizadora lo resume de esta manera:

> perpetuar el conocimiento de la residencia temporal de Jesús sobre la tierra, hacer preparativos para su segunda venida, y hacer que ésta sea como una realidad presente en aquellas almas que anhelan recibir la palabra de Dios cuando él se pone a la puerta y llama y trata de entrar en ellos.

Hasta aquí Orígenes. Su testimonio suministra evidencia suficiente para mostrar que en el siglo 3 el primitivo entendimiento del evangelio no estaba perdido. Volvamos ahora al siglo 1 y veamos qué pensaban entonces del *euangelion*.

La buena noticia de Marcos

Nuestro Evangelio más primitivo, el de Marcos, puede arrojar una luz decisiva sobre la manera en que el cristianismo entendía la buena nueva. Nos encontramos aquí con un hecho curioso: Marcos utiliza el sustantivo ocho veces pero nunca el verbo. Por su parte, Lucas invierte el proceso y usa el verbo con bastante libertad, tanto en el Evangelio como en Hechos, pero, en cambio, sólo dos veces el sustantivo: cuando en los discursos se propone reproducir palabras ajenas (Hch. 15.7; 20.24). Esto se debe, quizás, a que en el ambiente pagano de aquel entonces se usaba mucho más el sustantivo que el verbo. El verbo, no obstante, deriva del uso hebreo, del Deutero Isaías en particular, pero los judíos casi no utilizaban el sustantivo.[9] Parece que Lucas, debido a su preocupación por los alcances universales del mensaje, en este aspecto se encuentra más a gusto dentro del pensamiento hebreo que Marcos, cuya preocupación radica en hacer comprensible el evangelio en Roma. Sea como fuere, lo que Marcos dice acerca del evangelio es importante.

En primer lugar, se trata de un mensaje de contenido bastante específico. Es siempre *to euangelion*, el evangelio. Es un mensaje identificable que el hombre puede proclamar (Mc. 1.14; 13.10) y

creer (Mc. 1.15). Puede ser llamado la buena noticia del regio dominio de Dios (Mc. 1.14s.), o simplemente de aquel que inaugura ese reino, Jesús (Mc. 1.1). En realidad Jesús aparece identificado con «el evangelio» en dos lugares en Marcos, e íntimamente relacionado con él en otro (Mc. 8.35; 10.29; 14.9). Marcos preserva una y otra vez en su Evangelio la centralidad de Jesús dentro de la buena noticia. Puede ser que la tradición de principios del siglo 2 esté acertada al advertir un vigoroso vínculo con Pedro en el Evangelio de Marcos;[10] puede ser que los críticos de las formas estén en lo cierto al subrayar la circulación «premarquiana» independiente de muchos de los relatos contenidos en el Evangelio de Marcos. En cualquiera de los dos casos, se nos lleva hasta un período anterior al propio evangelista, período que corresponde a las tres primeras décadas de la vida de la iglesia.[11] Durante ese tiempo, nadie discutía el lugar central de Jesús en los Evangelios.

Sin embargo, podemos ir aún más lejos. Estas buenas noticias cubren el periodo que va desde el bautismo de Juan —lugar donde Marcos comienza, asegurándonos que éste es el principio del evangelio de Cristo (Mc. 1.1)— hasta la resurrección con la que concluye abruptamente su relato.[12] Dentro de estos límites nuestro evangelio deja en claro que la buena noticia se centra en la muerte redentora de Jesús. La predicción de la pasión narrada en el incidente de la mujer de Betania que ungió la cabeza de Jesús deja el caso bien aclarado. «Esta ha hecho lo que podía —dijo Jesús—; porque se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura. De cierto os digo que dondequiera se predique este evangelio, en todo el mundo, también se contará lo que ésta ha hecho, para memoria de ella.» (Mc. 14.8-9). Este versículo nos aproxima a un segundo aspecto del evangelio, tal como lo entiende Marcos: el evangelio está dirigido al mundo entero, no meramente a los judíos, y por lo tanto es portador del más elevado ideal del universalismo hebreo. El evangelio del reino de Dios proclamado a los judíos está destinado también a los gentiles: «Y es necesario que el evangelio sea predicado antes a todas las naciones» (Mc. 13.10). La equívoca actitud hacia los

gentiles que habían tomado tanto el judaísmo del Antiguo Testamento como el judaísmo rabínico había sido resuelta por Jesús,[13] quien, aunque limitado casi enteramente a Israel durante su ministerio,[14] fue sin embargo el portador de la salvación. Y se aceptaba que en la era de la salvación los *goîm*, «las naciones», acudirían y compartirían el reino mesiánico (Mt. 8.11; Lc. 13.29 e Is. 49.6; etc.). ¿Pero cómo podrían acudir sin antes escuchar? Esta es la pregunta que Pablo formula y responde en Romanos 10.13ss. y la cuestión que impulsa a los primeros cristianos de origen judío a evangelizar a los gentiles. El hombre que continuó el relato de Marcos[15] estaba muy acertado en su énfasis de 16.15: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura». Probablemente lo tomó de Mateo 28.18-20, donde esta nota de universalidad da un clímax fascinante a lo que, en muchos aspectos, es un Evangelio de carácter sumamente particular.

Marcos es absolutamente universal en su oferta. No obstante, él sabe que la buena noticia sólo es efectiva entre quienes se arrepienten, creen y están listos a dedicarse a un discipulado costoso y abnegado (Mc. 1.15; 8.35). Solamente quien está dispuesto a perder su vida por la causa de Cristo y del evangelio puede hallarla. Unicamente dando su vida por causa de otros Jesús pudo ofrecer nueva vida a los seres humanos, la nueva vida proclamada en el evangelio.

La buena noticia de Pablo

Si vamos a Pablo, el otro escritor neotestamentario que utiliza frecuentemente el sustantivo «evangelio», encontraremos casi el mismo cuadro. También aquí «el evangelio» tiene un contenido definido claramente. Tanto es así que en casi la mitad de las referencias aparece solo, sin calificativo alguno. Sus buenas noticias podían ser difundidas (2 Co. 11.7), podían ser enseñadas (Ef. 6.19); el evangelio podía ser vivenciado (1 Co. 9.14), anunciado (1 Ts. 2.2), dado a conocer (1 Co. 15.1) o presentado para su discusión (Gl. 2.2). Igualmente podía ser escuchado (Col. 1.23), recibido (2 Co. 11.4), aceptado como tradición fidedigna

(Gl. 1.12; 1 Co. 15.1), y así por el estilo. Al evangelio se lo podía identificar.

La forma parece haber sido muy similar a la de la buena noticia de Marcos, aunque distinta en su estructura en varios lugares. Una y otra vez se lo llama «el evangelio de Dios» (Ro. 1.1; 1 Ts. 2.2, 8-9). Es cierto que Pablo nunca lo llama «el evangelio del reino», pero se trata de algo casi fortuito en la medida en que él mismo se refiere al reino de Dios en contextos donde acaba de hablar del evangelio (1 Ts. 2.9, 12; 1 Co. 4.15, 20; Col. 1.13, 23; 2 Ts. 1.5, 8). Por otra parte, bien puede tratarse de una actitud deliberada si tenemos en cuenta las connotaciones políticas que podía acarrear la predicción de un *reino*. Por esta razón, y con mucha prudencia, Pablo pudo haber preferido, en la mayor parte de los casos, expresarse en otras categorías, como las de vida eterna, salvación o justificación.

Asimismo, y al igual que en Marcos, se identifica al evangelio con Jesús.[16] Una vez más son protagonistas la cruz (1 Co. 15.3; etc.) y la resurrección (1 Co. 15.4; Ro. 1.4; 2 Ti. 2.8). No es necesario señalar el vigoroso universalismo que caracteriza la predicación del apóstol de los gentiles: Pablo sabe que su buena noticia debe llegar primero a los judíos, y también a los griegos (Gl. 2.7-8; Ro. 1.16). Además, es desafiado por la necesidad de alcanzar a los hombres con este evangelio salvador; por esta razón, Pablo no se avergüenza de él y cumple con el llamado de Dios a predicarlo (Ro. 1.16; 15.19). Pablo considera el desempeño de este deber como un servicio sacerdotal y un sagrado depósito (Ro. 15.16; Gl. 2.7).

Es el mismo evangelio en todas partes, el mismo tanto para los judíos como para los griegos, aun cuando se revista con términos y hasta con estructuras de pensamiento diferentes. Mucho han hablado los eruditos europeos acerca de la contradicción entre lo que Pablo afirma del evangelio en 1 Corintios 15.1ss —junto con su pretensión de haberlo recibido mediante la tradición de los primeros discípulos— y su apasionado rechazo de toda dependencia humana de su evangelio, planteo que encontramos en Gálatas 1.18ss. Pero el

contraste es más de índole formal que conceptual. Lo que Pablo quiere decirnos en esos dos pasajes es que la estructura de su evangelio es ciertamente similar a la del evangelio de la iglesia de Jerusalén (en realidad él dice casi lo mismo en Gálatas 2.2, pasaje que se pasa por alto frecuentemente en esta discusión). Sin embargo, la dinámica de su predicación, la autorización para predicar y su convicción al respecto procedían no de un mero conocimiento de los sucesos, ni de recitación alguna del *credo* de Jerusalén, sino de un encuentro con el mismo Cristo resucitado.[17] Esta era la fuente de su convicción en cuanto a que había una buena noticia —un evangelio de validez universal— para proclamar a un mundo necesitado.

Las conclusiones de Marcos respecto al evangelio son también prominentes en la enseñanza de Pablo. El arrepentimiento y la fe son condiciones humanas esenciales (1 Ts. 1.5, 9; Ro. 1.16; 3.22; etc.), aunque Pablo prefiere usar sinónimos del término arrepentimiento tales como «morir al pecado» y «despojarse del viejo hombre». Finalmente, Pablo es tan claro como Marcos en cuanto a que la respuesta al evangelio implica una vida de consagración tenaz: el costo es alto. Los creyentes tendrán que sacrificarse por él (1 Co. 9.1, 11, 14, 18, 23; Flp. 2.22; 2 Ti. 1.8). Su promoción es una tarea con la cual todo cristiano tiene que estar comprometido (Flp. 1.5); es, en otros términos, una competencia atlética en la cual todos los cristianos deben tomar parte (Flp. 1.27; 4.3).

En todos estos aspectos, el evangelio de Pablo y el de Marcos son esencialmente idénticos; son los únicos dos escritores neotestamentarios que utilizan el sustantivo en grado considerable. Es cierto que Pablo le añade, aparentemente, algunas características distintivas: subraya, por ejemplo, que la buena noticia es conforme a las Escrituras (1 Co. 15.1ss.), y que la obra de Jesús cumple los propósitos de Dios y no tiene que ser presentada en oposición al Antiguo Testamento. Pero lo mismo hace Marcos (Mc. 1.2ss.) cuando dice que la buena noticia concuerda con las profecías de Isaías y Malaquías. Pablo enfatiza el tema del juicio implícito en el evangelio: si los hombres no lo

aceptan serán considerados culpables (Ro. 2.16; 10.16, 21; 2 Ts. 1.8). Resulta bastante significativo que las otras dos únicas menciones de *euangelion* en las epístolas subrayen lo mismo,[18] énfasis que aparece claro y evidente en la predicación del siglo 2.[19] Marcos no disputaría por esto, porque la alternativa de perder la vida por causa de Cristo y del evangelio es apegarse celosamente a ella, y esto —Marcos lo sabe muy bien— significa perderla irremediablemente (Mc. 8.35s.; cf. 16.16). Pablo subraya la *dynamis* del evangelio (Ro. 1.16; 1 Ts. 1.5ss.), su poder para transformar la moral en tanto rompe las cadenas del mal, pero, ¿por qué Marcos se refiere constantemente a actos de *dynamis* por parte de Jesús si es que no quiso decir precisamente la misma cosa?

Los elementos genuinamente distintivos en la predicación del evangelio de Pablo parecen haber sido los siguientes. Primero, utilizó el lenguaje forense de justificación,[20] especialmente en contextos donde las buenas obras judías eran consideradas como merecedoras del favor divino; procedió así con el objeto de salvaguardar la iniciativa de Dios de proveer la salvación. Segundo, subrayó el carácter absoluto y definitivo del evangelio: es el evangelio de verdad, de esperanza, de poder, de inmortalidad, de la gloria de Dios presente dentro de nuestro mundo (Col. 1.5, 23; 1 Ts. 1.5s.; 2 Ti. 1.8; 1 Ti. 1.11). En pocas palabras: es *el* misterio de Dios, la verdad que estuvo oculta y ahora se ha revelado a las personas; es nada menos que la sabiduría de Dios (Ef. 6.19; 1 Co. 2.4-6). Tercero, Pablo destacó las implicaciones éticas del evangelio. Si alguien está sujeto al evangelio de Dios, ello significa que la gracia divina obra dentro de él (2 Co. 9.13s.); de allí que deba vivir cada día de su vida de tal manera que sea digno del evangelio que profesa (Flp. 1.27).

La pertinencia del término

Tal es «la buena noticia» entendida y proclamada por aquellos dos primeros escritores cristianos. La elección del término *evangelio* fue por demás afortunada ya que, en aquel tiempo, «buena noticia» tenía, aparte de su atractivo natural,

connotaciones específicas tanto en los círculos judíos como en los paganos, lo que lo hacía particularmente significativo.

El sustantivo que, como acabamos de ver, empleaban Pablo y Marcos en el Nuevo Testamento, no tenía demasiados antecedentes en el Antiguo Testamento. Sin embargo, significaba mucho para el mundo griego. Era la palabra *par excellence* para anunciar la victoria[21] sobre fuerzas hostiles y, por extensión, para ofrecerla a los dioses en carácter de gratitud por el triunfo logrado.[22] Se la utilizaba además para referirse a la comunicación con los dioses,[23] generalmente a través de oráculos: éstas eran «buenas noticias» o, al menos, así se esperaba. Pero en su acepción más valiosa, la palabra se empleaba en el culto imperial.[24] El anuncio del nacimiento del emperador era «buena noticia»; la famosa inscripción de Priene expresa: «El natalicio del dios fue el principio, para el mundo, de las gozosas nuevas que han surgido a causa de él».[25] La época de Calígula, por ejemplo, fue exaltada irónicamente (como se comprobó posteriormente) como la buena noticia de salvación y fortuna.[26] La ascensión al trono de los *princeps* fue considerada tradicionalmente como una buena noticia y celebrada con alborozo y con sacrificios rituales por un pueblo agradecido genuinamente por el grado de salvación que el Imperio le había proporcionado.[27]

Ahora bien, este lenguaje encierra afinidades obvias con el del Nuevo Testamento. Es muy probable que Marcos esté contrastando deliberadamente la buena noticia cristiana con su contrapartida romana imperial. Ambas hablan de salvación, pero la *soteria* cristiana es mucho más amplia que la imperial: incluye el rescate del pecado, como también la liberación política. Ambas hablan de la buena noticia de un rey nacido, entrado en edad y entronizado. Pero el *euangelion* es mucho más profundo que el anuncio imperial: su rey se sienta en el trono del universo, no meramente en el del Imperio, y su nacimiento es una verdadera encarnación del Dios único, y no la deidad ficticia de la dinastía imperial.[28] Friedrich lo expresa bien:

> El Nuevo Testamento habla el lenguaje de su época. Es un proclamación popular y realista. Conoce la espera y la esperanza humana por la *euangelia* y a ello replica con el *euangelion*, pero con un evangelio del cual algunos pueden avergonzarse, puesto que es una piedra de escándalo. Para los hombres el evangelio significa salvación, pero salvación mediante arrepentimiento y juicio. A mucha gente puede resultarle irónico escuchar este evangelio (cf. Hch. 17.32). Pero es gozo auténtico porque el arrepentimiento produce gozo y juicio, gracia y salvación. César y Cristo —el emperador en el trono, y el despreciado rabí en la cruz— se enfrentan el uno al otro. Ambos son evangelio para la gente. Ambos tienen mucho en común pero pertenecen a mundos distintos.[29]

Sospecho que Pablo y Marcos precisamente intentaban destacar este contraste cuando usaron la palabra *euangelion*. Este era el trasfondo sobre el cual escribían.

La buena noticia de Lucas

El caso de Lucas es distinto. Lucas no usó el sustantivo sino el verbo. El sustantivo no tiene significación en el Antiguo Testamento, pero el verbo posee enorme importancia, especialmente en el Deutero Isaías. Por el contrario, en el uso secular el sustantivo es importante, mientras que el verbo resulta insólito y carece de mayor significación. Al parecer, Lucas recoge del hebreo el sustantivo participio, que aparece repetidamente en Isaías 2 y la Septuaginta traduce con la raíz *euangelizomai*. Lucas preserva este trasfondo semítico en su uso frecuente del participio *euangelizomenos*, allí donde su sustantivo habría sido más natural. Ya hemos visto algo del significado de esta noticia proclamada por el profeta Isaías en 61.1ss. En el Salmo 96, uno de los grandes salmos de entronización, había conceptos similares. Permítasenos citar otra vez a Friedrich:

> Es evidente la íntima relación entre este círculo completo de pensamiento y el Nuevo Testamento. La expectativa escatológica, la proclamación del reino de Dios, la

> introducción de los gentiles en la historia de la salvación, el rechazo de la religión común del culto y de la Ley (Salmo 40) y los vínculos de los términos «justicia» (Salmo 40.9), «salvación» (Isaías 52.7; Salmo 95.1) y «paz» (Isaías 52.7), todo ello apunta al Nuevo Testamento.[30]

El judaísmo posterior tampoco olvidó esta concepción mesiánica de la buena noticia. Por ejemplo, el rabino José, a fines del siglo 1 d.C., expresó: «Grande es la paz, porque cuando el rey, el Mesías, se revele a sí mismo a Israel, él empezará solamente con la paz, porque está escrito: "cuán hermosos son sobre las montañas los pies de aquel que trae gozosas nuevas, que anuncia la paz"». O como dice el *Midrash* sobre el Salmo 147.1:

> Isaías dijo: «Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que proclama buenas nuevas». Cuando el Santo, bendito sea él, sea Rey, todos serán mensajeros portando buenas nuevas; como ha sido dicho: «Aquel que proclama buenas nuevas hace que la paz sea escuchada».[31]

Entre los escritores rabínicos hay muchísimas más notas de esta índole. Ello nos ayuda a entender el impacto causado por la buena noticia cuando los cristianos empezaron a proclamarla. Tanto para la mentalidad judía como para la mentalidad gentil, la palabra era candente. El evangelio cristiano estalló como una chispa sobre la reseca sociedad de aquellos días.

2. La proclamación

El término *kēryssō* y su utilización

La segunda de las grandes palabras utilizadas en el Nuevo Testamento para definir la evangelización de los primeros cristianos es la raíz *kēryssein*, que significa, básicamente, proclamar a la manera de un heraldo. El sustantivo *kēryx* (heraldo) no aparece en muchas ocasiones, quizá debido al muy específico trasfondo griego del término.[32] El heraldo era una persona

importante en sí misma y nadie podía poner sus manos impunemente sobre él. Pero no era éste precisamente el caso del evangelista. La palabra *kērygma* (proclamación) no es frecuente, lo cual es sorprendente desde el momento en que se ha castellanizado (kerigma) como término técnico para referirse a la predicación primitiva. Aparte de la «predicación de Jonás» (Mt. 12.41; Lc. 11.32), sin embargo, el único que la usa en el Nuevo Testamento es Pablo, y escasamente una media docena de veces. Resulta claro, por Romanos 16.25s., que Pablo la entiende como sinónimo de *euangelion;* en este versículo significa exactamente lo mismo que «evangelio». Además, en el contexto de temas tales como el cumplimiento de las Escrituras, el advenimiento de Jesús el Cristo, la importancia universal del mensaje, la necesidad de una fe obediente y el poder de este mensaje para establecer a las personas una vez que lo reciben, dicha identificación queda confirmada en todos los casos.

En 1 Corintios, Pablo afirma que su *kērygma* es totalmente diferente de las proclamaciones de los sofistas contemporáneos y de los oradores itinerantes quienes, a menudo, se consideraban a sí mismos mensajeros de parte de los dioses[33] y procuraban que el contenido de su proclamación fuese lo más impresionante posible, y sus discursos, refinados al máximo. Pablo rechaza tales pretensiones. El mensaje que Pablo proclamaba, lejos de poseer «sabiduría», parecía insensatez. ¿Dónde está la sabiduría, dónde la significación universal de un hombre ejecutado en circunstancias humillantes sobre una cruz? (1 Co. 1.21). Pablo tampoco trató de ocultar la escandalosa naturaleza de su mensaje vistiéndolo con las exquisitas frases de la filosofía griega: «y ni mi palabra ni mi predicación (*kērygma*) fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder» (1 Co. 2.4). Tanto por su forma como por su contenido (así como también por su propósito), su proclamación mantuvo un llamativo contraste con la de los sofistas. Pero, por supuesto, las personas no podían experimentar el poder de Dios en su vida si no creían en la resurrección de Jesús, a partir de la cual el poder de Dios entraba en acción en su vida. De allí que en

1 Corintios 15.14 Pablo insista en que sin fe en la resurrección su proclamación es como un cascarón vacío, carente de poder y dinámica, en nada mejor que las charlas moralistas de los sofistas.

Y eso es todo lo que Pablo nos dice respecto al *kērygma*, excepto en los dos pasajes de las Epístolas pastorales (Tit. 1.3; 2 Ti. 4.17), donde afirma que se trata de un sagrado depósito que le han confiado y que, por lo tanto, debe aprovechar toda ocasión para proclamarlo, y hasta su propia comparecencia ante la corte de Nerón será oportunidad para anunciar su mensaje como un heraldo (2 Ti. 4.17).

Si volvemos al verbo «proclamar» (*kēryssō*), descubriremos que se lo usa casi con la misma frecuencia que *euangelizomai*. También se lo emplea casi de la misma manera, ya fuere en forma absoluta o con un dativo (para referirse a la gente a la cual se le proclama), o con un acusativo (que denota el contenido de aquello que se proclama). Su uso es indiscutiblemente más amplio que el del otro verbo: no siempre aquello que se proclama es «la buena noticia». Es probable que el famoso enigma de 1 Pedro 3.19 no signifique que Jesús haya proclamado el evangelio a los espíritus que estaban presos, sino que, como heraldo, les haya anunciado la victoria que él había obtenido. Ciertamente, en Lucas 12.3 encontramos el uso secular de la palabra del heraldo que llega, sin connotación evangélica alguna: «Lo que habéis hablado al oído en los aposentos, se proclamará en las azoteas»; y en versículos tales como «Tú que predicas que no se ha de hurtar, ¿hurtas?» (Ro. 2.21) resulta igualmente claro que el significado es simplemente un anuncio público de cualquier naturaleza, tal como lo puede hacer un heraldo. Tampoco hay «evangelio» en Hechos 15.21: «Moisés desde tiempos antiguos tiene en cada ciudad quien lo predique». Sin embargo, sigue siendo cierto que en muchísimos casos en el Nuevo Testamento, uniendo ambas raíces por yuxtaposición, *kēryssō* significa precisamente lo mismo que *euangelizomai*. En nueve ocasiones leemos acerca de personas que predican a Cristo o a Jesús (*kēryssein ton Iēsoun*) y que dan la buena noticia de Jesús

(*euangelizesthai ton Iēsoun*). De esta convergencia, que ya habíamos notado anteriormente, surge la centralidad absoluta de Jesús en aquello que se proclamaba, y la naturaleza, identificable a grandes rasgos, de la proclamación.

Quizá surja la pregunta acerca de por qué *kēryssō* y *euangelizomai* aparecen con tanta frecuencia relacionados entre sí en el Nuevo Testamento. La respuesta, me parece, tiene que darla Isaías 61.1s., pasaje que, como hemos visto, era básico para el entendimiento de «la buena noticia» y para su predicación,[34] y que, por otra parte, también encierra una doble referencia a *kēyssein*: «Me ha enviado ... a publicar libertad a los cautivos ... a proclamar el año de la buena voluntad de Jehová». Friedrich, en el *Wörterbuch*, de Kittel, está demasiado preocupado con la interpretación existencialista de la palabra como para advertir su notable conjunción con *euangelizesthai* en este crucial pasaje donde Jesús interpreta su propio ministerio. No obstante, Friedrich hace un magnífico comentario:

> El proclama, como un heraldo, el año del Señor, la era mesiánica. Cuando los heraldos, al son de la trompeta, proclamaban por toda la tierra el año del jubileo, el año comenzaba, se abrían las puertas de las prisiones y se perdonaban las deudas. La predicación de Jesús es ese sonido de trompeta.[35]

Así, pues, con este trasfondo del entendimiento que el propio Jesús tenía de su misión, no debe sorprendernos la identificación de la proclamación con la buena noticia en sectores tan dispares del Nuevo Testamento como los escritos de Marcos, Lucas y Pablo. Era el anuncio del punto culminante de la historia: la intervención divina en los asuntos humanos obrada mediante la encarnación, la vida, la muerte, la resurrección y la corte celestial de Jesús de Nazaret.

¿Hubo un kerigma estable?

Se trata de una cuestión a la que estamos obligados a responder puesto que ya hemos notado que tanto «la buena

noticia» como «la proclamación» tenían una forma identificable. Es una pregunta que, desde la publicación de *La predicación apostólica y sus desarrollos*, de C. H. Dodd, ha dividido al mundo de los eruditos. Dodd afirma que, examinando 1 Corintios 15, los discursos contenidos en Hechos, la forma del Evangelio de Marcos y determinados pasajes del Nuevo Testamento, puede concluirse con fundamento que en la iglesia primitiva había una pauta determinada para la predicación evangelizadora. Dicha pauta está en realidad contenida en los seis puntos siguientes: la era del cumplimiento ha amanecido; éste ha tenido lugar mediante el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús; en virtud de su resurrección, Jesús ha sido exaltado a la diestra de Dios como cabeza mesiánica del nuevo Israel; el Espíritu Santo en la iglesia es signo del poder y de la gloria presentes en Cristo; finalmente, el kerigma siempre concluye con una apelación al arrepentimiento, con la oferta de perdón y del Espíritu Santo y con la promesa de salvación, es decir, la vida de la era por venir para aquellos que ingresan en la comunidad.

Este enfoque del asunto obtuvo amplia aceptación en el mundo de habla inglesa,[36] tanto más desde que Martin Dibelius, partiendo de premisas bastante diferentes, había llegado aproximadamente a la misma conclusión en su libro *From Tradition to Gospel*.[37] Por supuesto que ha habido abundantes adiciones a lo expresado por Dodd. Por ejemplo, A. M. Hunter ve a lo largo del Nuevo Testamento un evangelio que contiene básicamente tres puntos, y lo mismo hace C. T. Craig, sólo que, lamentablemente, sus tres puntos son algo distintos.[38] F. Filson y T. F. Glasson defienden un kerigma de cinco puntos,[39] aunque también en este caso los cinco puntos no son idénticos. Gärtner sugiere un mensaje de siete puntos,[40] y Geweiss ofrece una detallada exposición del kerigma conjunto de la iglesia primitiva.[41] Recientemente Neil Alexander[42] ha escrito un interesante ensayo sobre «El carácter unificado del testimonio del Nuevo Testamento en lo relativo al hecho de Cristo». En él sostiene que cumplimiento, novedad, finalidad y demanda trascendente son las cuatro características recurrentes en cada

variante de la predicación apostólica, con la sola excepción de la epístola de Santiago.

La oposición a este enfoque ha sido evidente en Europa continental y en América del Norte durante muchos años, a menudo como consecuencia de los presupuestos existencialistas, influidos mayormente por el pensamiento de Rudolf Bultmann,[43] y perpetuados aún por los miembros disidentes de su «escuela», como Ulrich Wilckens,[44] de Berlín, Hans Conzelmann,[45] de Gotinga, y Ernst Käsemann,[46] de Tubinga. Según este punto de vista, lo que despierta la fe es el encuentro con Cristo en la predicación del kerigma, y no una serie de aseveraciones doctrinales acerca de un rabí campesino de Nazaret. El evangelio es la convocatoria de Dios, mediante el acto de la predicación, para que el oyente tome la decisión que habrá de introducirlo en una nueva dimensión de la existencia. Quienes sostienen este punto de vista otorgan gran importancia a la noción de que el kerigma es algo revelado directamente por Dios, según Gálatas 1.11-17. También Dodd y sus seguidores habían concedido gran importancia a la noción según la cual el kerigma es una serie de aseveraciones respecto a Jesús transmitida desde los más tempranos días de la iglesia, conforme a 1 Corintios 15.3-8. Ambas posiciones tienden a diluir una evidencia que les resulta inconveniente. Quizá esté acertado William Baird al sugerir que ambas son correctas en lo que afirman, pero erradas en lo que niegan: «Dodd señala la importancia de la historia para el evangelio; Bultmann destaca la importancia del evangelio para la fe».[47]

Pero no son únicamente los teólogos existencialistas los que no están convencidos de la evidencia de una pauta fuertemente estilizada del evangelio. H. J. Cadbury escribió hace ya muchos años:

> Ni en su época (la de Lucas) ni con anterioridad, el contenido de la predicación apostólica fue estático o monolítico. Es un mensaje en proceso, lo que en otro sentido Pablo llama «el progreso del evangelio».[48]

No se deja impresionar por los argumentos acerca de un kerigma determinado. Muy lejos de la variedad de los kerigmas que reconstruyen distintos eruditos, las probabilidades de la situación actuarían en contra de una regularidad indebida en la presentación del mensaje. Estaría determinada inevitablemente, en gran medida, por el trasfondo y el entendimiento de los oyentes. Tal es el enfoque de C. F. D. Moule en *El nacimiento del Nuevo Testamento*. Este autor toma muy en serio la variedad de casos en los cuales la iglesia primitiva fue convocada para dar explicaciones sobre sí misma y sobre su Maestro. Si le preguntamos cuál es el factor aglutinante en todo esto, responde: «En una palabra, la proclamación apostólica acerca de Jesús».

Eduard Schweizer sigue una línea semejante. En su ensayo *Issues in N.T. Interpretation,* comparó y contrastó dos fórmulas de credo: 1 Corintios 15.3-5 y 1 Timoteo 3.16.

Aun cuando ambas fórmulas están ambiguamente centradas en Jesucristo, la primera ha sido compuesta sobre un trasfondo (podemos llamarlo «hebraico») en el que el hombre era consciente de su pecado y del problema que éste le ocasionaría en el juicio final ante un Dios santo. Le asegura que «Cristo murió por nuestros pecados y Dios aceptó el sacrificio, resucitándolo de los muertos. Por lo tanto, el pecado y la muerte perdieron su poder y el día escatológico ha amanecido.»[49] La otra fórmula surge sobre un fondo (podemos llamarlo «helenístico») donde el problema no es el pecado sino un aterrador sentido de la soledad del hombre aprisionado en un mundo hostil y a merced del implacable destino. Bajo tales circunstancias, este credo —que no menciona mayormente la cruz de Jesús— destaca su deidad (no mencionada en el primer credo) y asegura al creyente que Jesucristo es Señor, que él (y no el destino) es quien sostiene al mundo en sus firmes y misericordiosas manos y que, mediante lo que él ha realizado, queda abierto para el cristiano el acceso al reino celestial.

Schweizer ha dado diferentes ejemplos de esta variada proclamación del único y siempre céntrico Cristo.[50] Considera a Romanos 1.1-4 como un credo palestino primitivo que contrasta

las limitaciones terrenales de Jesús con su poder y dignidad posteriores a la resurrección. Jesús fue el Hijo de David mientras estuvo en la tierra, conforme a la profecía de Natán de 2 Samuel 7, pero fue «adoptado»[51] como Hijo de Dios en la resurrección, cumpliendo así las dimensiones cósmica y escatológica de la profecía de Natán, que parecía haber sido anulada por la muerte de Jesús en la cruz; la resurrección era vista —opina Schweizer— como una especie de segunda etapa de Jesús en su condición de Hijo.

No ocurre lo mismo con el concepto de «Hijo de Dios» que se encuentra en Pablo y Juan. Aquí el trasfondo no es el judaísmo palestino con su esperanza davídica, sino el judaísmo liberal de Egipto con su ideología de la Sabiduría-Logos. La aseveración cristiana es que éste, el Logos, también se cumple, no en una especulación académica e intemporal de sabiduría sino en el eterno, preencarnado Hijo de Dios que nació en un tiempo y un lugar específicos como el Jesús de la historia. Este concepto inspiró el lenguaje del prólogo de Juan, de Hebreos 1.1ss., de Gálatas 4.4, de Juan 3.16 y así sucesivamente.

Estos dos enfoques del mismo término representan dos comprensiones muy diferentes del concepto «Hijo de Dios»: uno ve a Jesús «adoptado» como Hijo de Dios desde su resurrección; el otro lo considera como el ser preexistente y divino. Aunque las formas son distintas, en realidad en cuanto a su contenido —sostiene Schweizer— son casi lo mismo. El credo «palestino» decía: «En Jesucristo Dios actuó decisivamente cumpliendo 2 Samuel 7: la Nueva Era amanece con la resurrección, es el acceso de Jesucristo al señorío del universo». El credo «helenístico» expresaba: «En Jesucristo Dios ha salido al encuentro del mundo, no de manera casual sino definitiva y decisivamente. El dominio de la ley y de las fuerzas del mal ha sido derrocado mediante el Hijo de Dios».

Otros especialistas, como Ralph Martin,[52] Walter Hollenweger,[53] y W. Manson[54] han adoptado un enfoque más bien similar en cuanto a la variedad dentro de la unidad del kerigma. Claro que se podría cuestionar su apasionamiento por descubrir

credos pre-paulinos y otros credos antiguos en todo el Nuevo Testamento. Por cierto que lo ingenioso de esos hallazgos es sólo igualado por la naturaleza marcadamente subjetiva de la tarea. Pero, de todos modos, hay obviamente mucho que decir en favor del punto principal, que sería el siguiente: todos los cristianos estaban convencidos de que Jesucristo era la última palabra de Dios a la raza humana y que, como tal, nos trajo de Dios tanto como nosotros podríamos apreciar, y en los únicos términos en que podríamos recibirlo: en términos de vida humana; es decir, de aquel que al morir y resucitar fue vindicado abiertamente en cuanto a sus demandas y logros. Ellos aceptaban todas estas cosas. Los modos de expresarlo dependían en gran medida de su propio trasfondo intelectual y espiritual así como del de sus oyentes.

La crítica de las formas sugiere otra manera de enfocar este problema en su totalidad. Desarrollada por Schmidt, Dibelius y Bultmann en las dos primeras décadas de este siglo, fue un intento por trascender la esterilidad de la crítica de las fuentes de los Evangelios (que dividía el material en fuentes M, L, Q, y el resto), y penetrar en el período oral, en esa época en que la buena noticia aún no estaba escrita sino que se transmitía a viva voz en las plazas del mercado, en los bazares y en las bodegas del mundo antiguo. Los críticos de las formas no se ponían de acuerdo en su reconstrucción de las «formas» mediante las cuales se preservó el material que luego pasó a los Evangelios, como tampoco lo estuvieron Dodd y sus seguidores en cuanto a los detalles del kerigma que luego se incorporó en Hechos y en las Epístolas. Sin embargo, hay por lo menos el siguiente acuerdo general: las perícopas separadas (los párrafos breves que forman parte de los Evangelios) en un principio circularon de manera independiente, y cada una de ellas era recordada porque correspondía a una de las candentes preocupaciones de la iglesia primitiva, tales como la catequesis, el culto, la apologética o la evangelización. No hay dudas de que muchos críticos de las formas creyeron que una vez encontrado este *Sitz im Leben Kirche*

ya habían ido suficientemente lejos y que nunca hubo un *Sitz im Leben Jesu*: el relato fue compuesto por la comunidad primitiva.

Sin embargo, hoy día se admite más y más que aquel escepticismo no se corresponde necesariamente con el método de los críticos de las formas. ¡Los juicios de contenido difícilmente se deducen de las premisas formales! No obstante, la investigación de los críticos de las formas respecto a la situación vital en la que el relato habría sido útil es una indagación de suma importancia. Ciertamente es difícil pensar en una pregunta acerca del material del evangelio más esclarecedora que ésta: ¿En qué circunstancias y con qué propósito ese relato habrá sido considerado tan vital por la iglesia primitiva que se quiso preservarlo a toda costa? Beasley-Murray se ocupa con gran sencillez y realismo de esta cuestión en un pequeño pero importante libro, *Preaching The Gospel from The Gospels*: muestra cómo los milagros, las parábolas y hasta los acontecimientos de la vida de Jesús (a los cuales Bultmann nunca habría atribuido relación alguna con el kerigma) pudieron haber servido a la predicación misionera y evangelizadora de la iglesia. Tomemos, a modo de ilustración, un par de casos (no usados por Beasley-Murray) del Evangelio de Marcos, ampliamente reconocido como kerigmático desde el principio hasta el fin. Marcos contiene, diríamos, material ilustrativo sobre predicación evangélica, y prácticamente cada uno de los relatos se refiere a Jesús; además, casi todos exigen una definición. Es interesante que Papías,[55] en los primeros años del siglo 2, haya dado casi el mismo veredicto sobre el origen del material de Marcos que el que dieron los críticos de la escuela de las formas. Marcos —nos informa Papías— no fue un testigo ocular de lo que dejó registrado, sino el intérprete de Pedro. Escribió aquello que recordaba de la predicación de Pedro sobre lo que el Señor había dicho o hecho. Y lo hizo con una sugestiva exactitud, pero sin orden. Pedro mismo había compuesto sus discursos sin seguir un orden cronológico, sino *pros tas creias*, con el objeto de satisfacer las necesidades de sus oyentes. No se necesita mucha

imaginación para escuchar a Pedro relatando y aplicando, por ejemplo, el incidente de la mujer afectada de hemorragias.

> Ved el estado de ella —diría Pedro—; ese flujo de sangre era una cosa pequeñita, pero muy seria. La separaba de su familia, de su sinagoga y, por lo tanto, de su Dios, debido a la impureza ceremonial que implicaba. Gradualmente iba debilitando todo su organismo a medida que pasaban los años. Y lo peor de todo: era algo humanamente incurable. ¿No es ésa la situación en que te encuentras tú? Tus pecados pueden parecer poca cosa y, sin embargo, te están separando de tu familia, de tus compañeros, de tu Dios. Más y más atenazan tu vida al paso que te derrotan vez tras vez y, desde la óptica humana, son incurables. ¿No es ésa tu condición? Entonces, escucha lo que tengo que decirte. Esta mujer había oído acerca de Jesús; ella fue detrás de Jesús en medio de la multitud; tocó a Jesús con fe (aunque la suya era una fe muy imperfecta, llena de superstición, lo más importante es aquello sobre lo cual reposa la fe y no su calidad), e inmediatamente fue sanada. Jesús le pidió que asumiera públicamente su condición de persona curada por él, y con gran temor y temblor la mujer fue y confesó toda la verdad. Entonces se alejó en paz con sus propios sentimientos y con las palabras de Jesús que le aseguraban una nueva relación; se retiró con la paz y la salud que sólo la fe le habían podido dar. Bien —diría Pedro—, si Jesús pudo hacer esto por ella, también puede hacerlo por ti. Tú has oído; te has acercado, quizá escondido entre la multitud ... ¿te animarías a tocarlo? Por muy defectuosa que sea tu fe, si es fe en Jesús, no serás defraudado. Inmediatamente serás colocado a la diestra de Dios, y, una vez que lo hayas confesado públicamente, podrás acceder a la paz y al poder de la vida perdonada. Puedes estar seguro de ello, y no debido a tus sentimientos, sino a causa de la promesa del Señor.

Con toda seguridad ésta es la manera en que pudo haberse usado el relato en la iglesia primitiva. ¿Y para qué otra cosa *pudo* haberse usado? Si esto es así, tenemos entonces un indicio de

cómo la *historia Jesu*[56] pudo haber sido utilizada kerigmáticamente, y cómo los primeros misioneros pudieron haber hecho su proclamación.

Con todo, no tenemos por qué sentirnos confinados a la especulación. Disponemos de un ejemplo notable de cómo este mismo relato se utilizó en la predicación, pues se ha preservado en un lugar sorprendente, en los escritos de un monje de principios del siglo 4 que vivió en los desiertos de Egipto: Macario el egipcio.[57] Sus *Homilías espirituales* corresponden a un período absolutamente diferente del que estamos considerando ahora y, sin embargo, atesoran un material que trasciende el tiempo: se trata de la sencilla predicación evangélica, plena de poder y persuasión y dirigida al hombre común desde los días de los apóstoles en adelante.

> Y nuevamente —escribe Macario—, así como la mujer enferma con el flujo de sangre, al creer sinceramente y tocar el borde de la vestidura del Señor encontró inmediata sanidad y el fluir de la impura fuente de su sangre se secó, así también toda alma que tiene la incurable herida del pecado, la fuente de malos pensamientos, con sólo ir a Cristo e implorar con verdadera fe, encuentra curación salvadora a la irremediable fuente de las pasiones ... que se detiene y se seca únicamente por medio del poder de Jesús. Ninguna otra cosa puede curar esta herida ... El llegó y quitó el pecado del mundo ... Aquella mujer enferma había gastado todo lo que tenía con quienes se presentaban como capaces de curarla, pero no pudo ser sanada por ninguno hasta que se aproximó al Señor, creyendo verdaderamente y tocando el borde de su vestidura...

Macario arguye que nada pudo curar la enfermedad del alma humana «hasta que vino el Salvador, el verdadero Médico, el que cura sin precio a la humanidad, el que se entregó a sí mismo como rescate por los seres humanos. Solamente él cumplió la gran liberación salvadora y la curación del alma. El la libertó de la esclavitud y la sacó de las tinieblas, glorificándola con su luz». Naturalmente, es necesario que haya una respuesta al Señor, y

Macario no se demora en subrayarlo. Refiriéndose tanto a la mujer como al ciego —al que también hace referencia como otro paradigma de salvación— concluye:

> Si el ciego no hubiera clamado, si aquella mujer enferma no hubiera ido al Señor, no habrían encontrado curación. De igual modo, a menos que el ser humano vaya al Señor por su propia voluntad, con total sinceridad y le ruegue con la certeza de la fe, no hallará curación.[58]

Es conmovedor pensar que una predicación de esta índole se hallara aun en el siglo 4, que, por otra parte y en muchos otros aspectos, se había desviado tanto de las modalidades apostólicas.

Retornemos ahora a Marcos. El mismo capítulo 5 nos provee otro ejemplo de material kerigmático: se trata del incidente del endemoniado gadareno. El caso de la mujer afectada de hemorragia se utilizó para predicar la purificación a los que estaban contaminados por la culpa del pecado. Por su parte, este otro relato se empleó, indudablemente para proclamar la liberación que obra Cristo y su poder integrador en la vida de quienes están a merced de pasiones conflictivas y de poderes malvados. Aquí tenemos a un individuo que se veía a sí mismo como presa de una verdadera «legión» de impulsos desintegradores: no tenía vergüenza, ni dominio de sí mismo, ni vida de relación. El pobre hombre, como un muerto en vida, sólo se sentía cómodo en medio de las tumbas. Pero también él se encontró con Jesús. El Hijo de Dios (título significativo aquí) se mostró a sí mismo como Señor de los malos espíritus y los expulsó, una vez que el hombre lo confesó y lo llamó por su propio nombre (para un hebreo ese nombre no era un título más sino la clave de su carácter y de su personalidad). El evangelista habrá escuchado risas entre sus fascinados oyentes al relatar el destino de los cerdos; no había razón para criar cerdos en Transjordania, un país casi judío. No puedo creer que el humor haya quedado de lado en una efectiva predicación del evangelio en aquella época, como tampoco lo está hoy. Pero después de las

risas, aquellos hombres deben haber sido llevados otra vez al asunto, algo que tenía que ver con el destino del ser humano y no de los cerdos. El hombre terminó sentándose a los pies de Jesús y no despedazándose a sí mismo en medio de las tumbas. Estaba vestido en presencia de Jesús, en lugar de corretear desnudo expuesto a la vergüenza pública. Ahora tenía pleno dominio de sí mismo el que poco antes había estado a merced de las fuerzas malvadas que gobernaban su vida. Indudablemente hay en esto un magnífico material ilustrativo para predicar el más antiguo credo cristiano: *Kyrios Jesus,* Jesús es el Señor. No es necesario subrayar el desafío implícito en tal relato.

Así era, sucintamente, la proclamación de los primeros cristianos: unánime en su testimonio de Jesús, variada en la presentación de su pertinencia frente a las diversas necesidades de los oyentes, apremiante en su demanda de decisión. Pero, ¿era la predicación tan variada como la hemos imaginado? ¿Qué podemos hacer, en tal caso, con el material homilético incluido en Hechos?

Los sermones de evangelización en Hechos

La valoración que hizo Dodd del kerigma primitivo pudo haber sido incompleta; sin embargo, ha podido demostrar que hay un alto grado de uniformidad fluyendo a través de los discursos o sermones atribuidos a Pedro en la primera parte de Hechos. Un estudio reciente ha servido para destacar esta realidad.[59] La cuestión es ésta: ¿tal modalidad en la predicación del evangelio se remonta a los primeros días de la iglesia de Jerusalén o, por el contrario, se trata de una composición de Lucas, representativa sin duda de la predicación típica del evangelio de su propia época?[60] Es una cuestión difícil, para la cual se han ofrecido respuestas muy distintas.

Quienes creen que los sermones no nos proporcionan una idea fidedigna de la predicación apostólica primitiva formulan, entre otras, las siguientes observaciones:

1. Lucas, escribiendo en el estilo de un historiador griego, pondría en boca de sus actores aquello que él consideraba

apropiado, sin hacer intentos por descubrir lo que en realidad se dijo. Frecuentemente se cita a Tucídides como ejemplo.

Sin embargo, Tucídides —suponiendo que haya sido el modelo de Lucas— no escribió simplemente composición libre: se mantuvo tan cerca como le fue posible de aquello que se decía en la ocasión.[61] Además, en tanto en Tucídides los discursos son de alto vuelo literario, en Lucas aparecen revestidos del griego más bajo . En realidad, el paralelo con Tucídides no resulta muy feliz.[62] En la práctica los antiguos historiadores difieren ampliamente en su concepto de cómo escribir historia. Algunos, como Luciano, se tomaban el trabajo de ser precisos;[63] otros, como Tucídides, estaban básicamente interesados en proveer enseñanzas para las generaciones venideras;[64] otros, como Livio, eran muy imprecisos en el manejo de los hechos;[65] muchos, como Cicerón, consideraban la historiografía eminentemente como el arte del orador.[66] Cuando nos introducimos en la historiografía religiosa, como *La vida de Apolonio de Tiana*, de Filostrato, y en la historiografía judía de los Macabeos, el cuadro se complica aún más. Resulta, entonces, inseguro especular basándose en otros escritores en cuanto a lo que Lucas pudo o no pudo haber hecho en sus discursos. Hay que examinarlos en el contexto de su propia obra.[67]

2. Se atribuye mucha importancia a la improbabilidad intrínseca de que Lucas haya mantenido un registro del primitivo kerigma de Jerusalén. Pero, ¿cómo podemos saberlo? La taquigrafía ya era utilizada en la antigüedad: alguien pudo haber tomado notas de los famosos discursos de los apóstoles.[68] Todavía existen personas que pueden recordar correctamente el énfasis y el contenido general, así como el vocabulario característico, de los discursos de guerra de Churchill, a varios lustros de distancia. Además, deberíamos tener en cuenta hasta qué punto los rabinos estaban capacitados para aprender de memoria.[69] Por eso no debería sorprendernos que en la comunidad de Jerusalén se hayan podido identificar los ecos de la proclamación primitiva de Jesús durante los dos años en que Lucas —mientras esperaba el resultado del juicio a que era

sometido Pablo en Cesarea— viajaba por Palestina recogiendo datos para su Evangelio. Si quisiéramos argumentar sobre el asunto como una probabilidad intrínseca, habría mucho que decir en favor de las características primitivas de los sermones de Lucas.

3. Se objeta, además, que los sermones son demasiado similares: los de Pedro son excesivamente paulinos y los de Pablo, especialmente el de Antioquía de Pisidia (Hch. 13.16ss.), demasiado petrinos. Muchos eruditos concuerdan con C. F. Evans[70] en que los discursos no se adaptan bien a los respectivos contextos y, en consecuencia, deberían ser considerados como un recurso literario de Lucas.

Todo esto, sin embargo, está sujeto a discusión. Hay interesantes paralelos entre el material atribuido a Pedro en los primeros sermones de Hechos y los de 1 Pedro.[71] No es cierto que falten toques paulinos característicos en los sermones atribuidos a él: es en un discurso paulino donde leemos acerca de la justificación y de la naturaleza redentora de la muerte de Cristo (Hch. 13.39; 20.28); y se han observado frecuentemente los paralelos entre su discurso del Areópago y Romanos 1 y 2, o entre su sermón de Listra y 1 Tesalonicenses 1. Además, el grado sustancial en que concuerdan los sermones petrinos y los paulinos no responde, necesariamente, a una misma autoría, la de Lucas, sino probablemente al hecho de que ambos apóstoles predicaban el mismo evangelio, como se afirma en Gálatas 2.1-12 y 1 Corintios 15.1ss. Por último, la superficialidad de la objeción de Evans en cuanto a que los discursos no encuadran bien en el contexto dentro del cual se suponen fueron pronunciados ha sido refutada brillantemente por Wilckens, quien demuestra concluyentemente cuán bien relacionados están con su contexto.[72]

No puede negarse que hay demasiadas evidencias del estilo de Lucas en los discursos de Hechos. Pero hay varias buenas razones para creer que él no los elaboró *ex nihilo*, por decirlo así, sino más bien realizó un intento consciente de registrar la

predicación misional de la más antigua comunidad de cristianos cuya historia conocemos.

1. Los arameísmos son muy frecuentes en estos sermones. Resultan particularmente numerosos en los capítulos 1 a 3, y 10. En efecto, C. C. Torrey intentó volver a traducirlos al arameo,[73] pero sus puntos de vista deben ser recibidos con cautela a la luz de trabajos posteriores.[74] Sparks[75] puede haber acertado al aducir que Lucas deliberadamente escribe estos pasajes en términos arcaicos y propios de la Septuaginta. No obstante, esto no aclara del todo los arameísmos ni explica por qué Lucas no utilizó igualmente arcaísmos en otras partes. En un libro reciente, Wilcox[76] ha mostrado considerable respeto hacia esta hipótesis de una subestructura aramea en los discursos. R. P. Martin,[77] por su parte, en un interesante análisis de las características de las traducciones del griego, ha demostrado que hay fuentes arameas que subyacen en partes fundamentales de los discursos contenidos en Hechos. Esto indica que Lucas muy probablemente estaba utilizando antiguo material de la tradición al componer los sermones de Hechos.

2. La doctrina de estos sermones guarda poca similitud con la del propio Lucas. Por cierto que él no pensaba acerca de Jesús como simplemente «un hombre aprobado por Dios», «el profeta», «el justo», «el príncipe (u originador) de la vida».[78] Su propia teología no esperaba «que vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio, y él envíe a Jesucristo, que os fue antes anunciado» (Hch. 19.20); su escatología era de un orden distinto.[79] Hace mucho tiempo Harnack[80] quedó sumamente impresionado por la antigüedad del título de «siervo de Dios» dado a Jesús en los discursos de Hechos, que no aparece en ninguna otra parte de Lucas, y Cullmann[81] y Jeremias[82] concuerdan con él. El intento reciente de Wilckens[83] de eludir este punto ha sido refutado adecuadamente por Dupont.[84] Es cierto que la aparición de una teología «diferente» en los sermones de Hechos no significa necesariamente que sea antigua; pero cuando se la ubica junto con los arameísmos y con la misma naturaleza judía de las formulaciones doctrinales

involucradas, se llega a la firme presuposición de que estamos en presencia de algo muy antiguo.

3. El uso de *testimonia* del Antiguo Testamento en estos sermones es muy significativo. Lucas no deja dudas en cuanto a que éste era el método apostólico para predicar el evangelio a los judíos. Aparentemente él mismo no lo utiliza, ni tampoco lo presenta como el modo normal de acercamiento a los gentiles, ya fueran éstos gente ilustrada, como en Atenas, o rústica, como en Listra. Dodd ha mostrado[85] cuán íntimamente estas citas del Antiguo Testamento están entretejidas con el kerigma que él identificó en los sermones, tesis que aún no ha sido refutada adecuadamente.[86]

Estas son las razones por las cuales podemos suponer que en los sermones de Hechos tenemos acceso a un estrato muy antiguo de la tradición. Hay otras dos consideraciones que confirman esta suposición. En su Evangelio, Lucas trató las palabras de Jesús casi como sacrosantas y, sin embargo, se sintió con entera libertad para alterar su orden y ubicación de una manera radicalmente distinta de la de su fuente marquiana, lo que indica que es muy probable que él haya elaborado la predicación primitiva de manera muy semejante y haya hecho todo lo que pudo para reproducir la esencia de dicha predicación. La supervivencia de los testigos oculares de los acontecimientos relatados es también una consideración importante, a la que no siempre se le concede todo su valor. Si Lucas hubiera dependido sólo de su propia imaginación —como algunos eruditos suponen, a causa del contenido de los sermones que él nos presenta en Hechos—, muchos cristianos de edad avanzada, presentes en los días aludidos en tales sermones, habrían protestado. Por consiguiente, podemos aceptar con cierta confianza los sermones de Hechos. No son, por cierto, una transcripción literal de lo que se dijo, ni siquiera un resumen de los discursos (tan acabadamente los ha adaptado Lucas a su propio estilo). Más bien son una muestra fidedigna de la manera en que los primitivos cristianos se dedicaron a la tarea de persuadir acerca de la verdad de la proclamación cristiana:

primero a los judíos de Jerusalén, después a los prosélitos como Cornelio, más tarde a los judíos de la diáspora y finalmente a los gentiles de muy diversas procedencias.

Tanto la amplia homogeneidad del enfoque de la predicación evangelizadora —sugerida por este examen de los sermones de Hechos— como la variedad, indicada en nuestra consideración previa del problema, deben recibir el crédito debido. Había enorme espacio para la versatilidad en la predicación del evangelio; hay abundante variedad en los mismos sermones de Hechos. El tratamiento selectivo y más bien superficial de Dodd pasa por alto esta variedad: tomando en cuenta otros pasajes del Nuevo Testamento ésta se hace aún más evidente. Pese a que las pretensiones de Dodd son excesivas, su obra es de valor perdurable por cuanto elabora detalladamente el indicio que aparece tanto en Marcos como en Pablo de que el evangelio tiene una forma y un contenido identificables. Los cristianos tenían un enfoque común de la evangelización, no importa cuánto pudieran haber diferido en detalles y transferido algunas de las formas de pensamiento a otra clave, algo que hicieron en gran medida, como veremos. Había como una especie de «forma de las sanas palabras» (2 Ti. 1.13) que resultaba útil para robustecer la memoria de los evangelistas y que nunca se transformó en un chaleco de fuerza que impidiera toda imaginación e iniciativa de parte de ellos.[87]

3. El testimonio

Hay un tercer gran grupo de palabras usadas en el Nuevo Testamento para describir la tarea evangelizadora de la iglesia primitiva. Es el que procede de la raíz *martyreō*. Al igual que las otras dos, *euangelizomai* y *kēryssō*, este grupo de palabras poseía también una historia que lo hacía singularmente adecuado para su propósito. Es fundamentalmente un término legal, usado a menudo en el griego para denotar testimonio referente a hechos o acontecimientos, y para dar testimonio de verdades con las que uno se compromete. En ambos casos, tanto el compromiso

individual como la veracidad personal de quien daba testimonio, conformaban un elemento importante.

La utilización del vocablo en el Antiguo Testamento ofrece dos aspectos de gran interés que nos ayudan a entender la manera en que se usa en el Nuevo Testamento. En el primer caso, Dios mismo es el sujeto del verbo. El da testimonio al revelarse a la gente. Así, más de un centenar de veces encontramos referencias al «tabernáculo del testimonio» o «arca del testimonio». El tabernáculo era el lugar donde Dios revelaba algo de su presencia al encontrarse con su pueblo; el arca era la caja que atesoraba la constancia de su propia revelación, la Ley del Moisés (la Septuaginta traduce *ta martyria* en Exodo 25.16). Dios mismo da testimonio de su propia naturaleza y, después de todo, ¿quién otro puede hacerlo? En consecuencia, el Nuevo Testamento frecuentemente presenta a Dios, al Espíritu o a las Escrituras, dando testimonio (cf. Hch. 13.22; 15.8; Ro. 3.21; Heb. 7.8, 17). Sin su testimonio no habría revelación.

En segundo lugar, en el Deutero Isaías, que tan profundamente preparó el camino para la comprensión cristiana del evangelio, Dios convoca a su pueblo para que testimonie en su nombre en contra de los mudos ídolos paganos:

> Vosotros sois mis testigos, dice Jehová, y mi siervo que yo escogí, para que me conozcáis y creáis, y entendáis que yo mismo soy; antes de mí no fue formado dios, ni lo será después de mí. Yo, yo Jehová, y fuera de mí no hay quien salve. Yo anuncié, y salvé, e hice oír, y no hubo entre vosotros dios ajeno. Vosotros, pues, sois mis testigos (Is. 43.10-12).

O también: «No temáis, ni os amedrentéis; ¿no te lo hice oír desde la antigüedad, y te lo dije? Luego vosotros sois mis testigos. No hay Dios sino yo. No hay Fuerte; no conozco ninguno» (Is. 44.8). Encontramos aquí la singularidad, la eternidad y la acción salvífica de Dios en contraste con los impotentes dioses paganos; y la tarea del pueblo de Dios —llamado *siervo* en el primer pasaje— consiste en proclamar, en

dar testimonio de ello. El creyente recuerda la función atribuida al Siervo por medio de los cánticos del Siervo: dar testimonio de él entre los paganos para llegar a los gentiles con el conocimiento salvífico de Dios.[88]

Al acercarnos al Nuevo Testamento hallamos una considerable cantidad de lugares donde aparece la acepción vulgar de «testimonio» (atestiguar hechos o afirmar verdades), pero es en Hechos y en los escritos juaninos donde encontramos la particular acepción de testimonio cristiano.[89] Pablo a menudo se refiere a Dios como dándole a él testimonio, pero no utiliza *martys* en este sentido y, aparte de un dudoso ejemplo (1 Ti. 6.13), tampoco emplea *martyreō* o *maryria* para este propósito, tal vez porque, como veremos más adelante, la palabra estaba relacionada especialmente con el testimonio de primera mano de aquellos que habían conocido al Jesús encarnado, o tal vez porque no tenía necesidad de dicho vocablo después de haber usado vez tras vez los otros dos conceptos de proclamación y evangelización.

El testimonio en Lucas y en Hechos

¿Qué era, entonces, lo que Lucas quería decir por «testimonio»? El pasaje básico[90] es Lucas 24.48, donde Jesús comisiona a los discípulos para que sean sus testigos de «estas cosas». ¿Qué cosas? El contexto es rico y bastante explícito. Se trata de la identificación de Jesús como Mesías, del cumplimiento de todas las Escrituras en él, de su sufrimiento y de su muerte, de su resurrección y de la proclamación del arrepentimiento y la fe en su nombre en todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Los discípulos deben dar testimonio de esos hechos. Y en cuanto al contenido, es exactamente lo mismo que el *kerigma* y el *euangelion* que ya hemos examinado. Esos son los hechos que deben atestiguar. Esas son las verdades que han de afirmar basándose en su experiencia personal. En el versículo siguiente se les promete el poder para capacitarlos y este encargo y fortalecimiento se completa luego en los versículos iniciales de Hechos, donde «seréis mis testigos» es parangonado con

«recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo» (Hch. 1.8). No sólo están cumpliéndose las pautas de Isaías 43 y 44 sino también, una vez más, los diversos elementos relacionados con las otras dos palabras: la importancia del reino (Hch. 1.6ss.), el lugar central ocupado por Cristo («me seréis testigos», Hch. 1.8) y los propósitos de gracia por parte de Dios para con los judíos y los gentiles por igual.

Las otras referencias en Hechos no añaden demasiado a este cuadro. Por sobre todas las cosas, lo que se requiere es el testimonio respecto a Jesús (Hch. 22.15; 26.16), y esto incluye su vida terrenal, su cruz y, particularmente, su resurrección (Hch. 10.39; 5.32s.; 1.22; 2.32; 3.15). La característica saliente es que Dios lo «ha exaltado con su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados» (Hch. 5.31s.). También en este pasaje el Espíritu Santo se une a la acción de testificar (en el corazón de la multitud), como en Hechos 1.8 y en Juan 15.26s. La iglesia apostólica tenía bien en claro que Dios había dado su Espíritu a los cristianos para hacerlos testigos, y no para que estuvieran cómodos.

En este examen del testimonio cristiano según Lucas hay tres puntos que debemos analizar. En primer lugar, Lucas tenía una definida tendencia a restringir el uso de la palabra «testigos», aplicándola sólo a aquellos que habían conocido al Jesús encarnado; así ocurre en todos los casos, excepto en los tres últimos que aparecen en Hechos. Los testigos son personas que han vivido los eventos del Viernes Santo y de la Resurrección, y que pueden dar testimonio personal tanto de su historicidad como de su interpretación. Debido a esta función propia del testigo en el sentido de garantizar, por así decirlo, la continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe,[91] Pablo tiene que referirse en 13.31 no a «nosotros sus testigos» (él no lo era en este sentido) sino a aquellos que «ahora son sus testigos ante el pueblo». Pero el sentido del encuentro con el Jesús resucitado impregnó por completo la idea de testimonio, a tal punto que, al final de Hechos, tanto Esteban como Pablo son llamados testigos. Ambos experimentan una visión especial de Jesús: Esteban ve a

Cristo en su martirio (Hch. 22.20; cf. 7.56), y Pablo lo ve en su conversión (Hch. 22.15; 26.16).

En segundo lugar, es interesante que en el contenido del «testimonio» se incluyera la vida de Jesús. Esto resulta particularmente significativo si tenemos en cuenta la actual insistencia, en Alemania, en que la vida de Jesús no fue de interés para los cristianos primitivos[92] (¿por qué, entonces, escribieron y leyeron los Evangelios?), y nada tenía que ver con el kerigma, el cual, aparte de afirmar la realidad histórica de Jesús, se concentraba en su significación salvífica. Incluso los eruditos que ya no respaldan los puntos de vista de Rudolf Bultmann lo sienten así, al punto que Ulrich Wilckens se limita a sostener que Hechos 10 no es kerigma en manera alguna sino un ejemplo de la forma primitiva de escribir un Evangelio.[93] No obstante, Graham Stanton[94] no encuentra dificultad en demostrar que ese capítulo es en realidad un ejemplo de auténtica predicación evangelizadora dirigida a prosélitos. Señala, además, que si bien es cierto que en la región de Jerusalén la persona de Jesús y los acontecimientos de la pasión y su secuela serían bien conocidos, en cambio, una vez que uno se alejaba en cualquier dirección —por ejemplo, a Cesarea— sería necesario explicar quién era Jesús y qué había hecho en vida, y no solamente su muerte. Esto no significa que el discurso se aleje poco a poco del desafío del kerigma hacia relatos meramente edificantes sobre la vida de Jesús. Lo que sí significa es que sin alguna referencia en el «testimonio» respecto a la clase de persona que Jesús era y a la clase de vida que él vivió,[95] la proclamación de la muerte expiatoria y la resurrección de Jesús habrían carecido de significado para todos, excepto para aquellos que habían estado íntimamente involucrados en los acontecimientos que se narran.

La mención de la muerte expiatoria de Jesús nos conduce directamente al tercer punto significativo en el «testimonio» de Lucas. La cruz de Jesús ciertamente forma parte del mensaje de los sermones en los escritos de Lucas: sobre esto hay acuerdo general. Sin embargo, se nos asegura que Lucas no le concede significación expiatoria. Creo que ésta es una conclusión por

demás temeraria, puesto que se basa en que Lucas no dice específicamente en ninguna parte que el perdón llega al ser humano mediante la cruz *tout simple.*[96] ¿Cuál es, entonces, el testimonio respecto a la cruz, según los sermones de Lucas en Hechos? Los siguientes siete puntos son, a mi parecer, suficientemente indicativos de que aunque Lucas no tenía una *theologia crucis* característica, su enseñanza tampoco era en esencia distinta de la contenida en el resto del Nuevo Testamento sobre este importante aspecto.

1. En Hechos a menudo se subraya la gravedad del pecado en la demanda de arrepentimiento, en el castigo de los pecadores (como Ananías y Safira, Herodes y los hijos de Esceva) y en las advertencias sobre el juicio final.[97]

2. Se considera que las personas son responsables de sus propias acciones pecaminosas, aunque específicamente se hace notar que Dios domina la maldad humana y la encauza hacia el cumplimiento de sus propios fines (p. ej., 2.23; 3.13).

3. La salvación procede únicamente de Dios (2.21; 9.27; 5.30s.). A menudo se enfatiza esto. Lo subraya, además, el hecho de que la muerte de Jesús, se dice, forma parte del plan de Dios largamente previsto (2.23; 3.18), y no de un desastre accidental a consecuencia de la maldad humana, y de que el bautismo es algo que se hace *para* el hombre, y no *por* él, apuntando así al carácter de don objetivo que tiene la salvación.

4. Cuando se mencionan la cruz y la resurrección se las coloca a menudo en inmediata yuxtaposición con la oferta de perdón divino (2.36, 38; 3.18-19; 5.30-31), indicándose así que una y otra estaban íntegramente relacionadas con el pensamiento de Lucas.

5. En varias ocasiones, Jesús es identificado como el Siervo Sufriente de Isaías 42 y 45, y siempre en un contexto de sufrimiento y vindicación (8.32s.; 3.13, 26; 4.27-30). Este solo hecho hace muy difícil suponer que Lucas careciera de una clara doctrina sobre la expiación, puesto que no hay ningún otro pasaje en todo el Antiguo Testamento más utilizado por los cristianos para explicar la muerte expiatoria del Señor.

6. En una ocasión se menciona la muerte de Cristo como rescate (20.28): la iglesia ha sido rescatada con la propia sangre del Señor (o con la sangre del propio Señor).

7. Repetidamente se dice que Jesús murió sobre un madero.[98] Esta es una alusión directa a Deuteronomio 21.21-23, donde se explica que cualquiera que es colgado de un madero para ser muerto, queda bajo la maldición de Dios.[99] Es muy difícil que esto haya podido escapar a la atención de Lucas, lo cual indica un vigoroso entendimiento de la cruz vicaria de Cristo.

Estas consideraciones desautorizan la suposición de que Lucas no tenía idea de la expiación, y además explican por qué él reconoce que la cruz, del mismo modo que la resurrección, es un elemento necesario en el testimonio que los primeros cristianos dieron con tanto gozo y denuedo.[100]

El testimonio de Juan

La idea de «testimonio» en los escritos de Juan es algo distinta, y es importante tener en cuenta que el apóstol utiliza este grupo de palabras excluyendo *euangelizesthai* y *kēryssein.* ¿Por qué el «testimonio» es un modo de expresión tan importante para él?

Creo que la respuesta se encuentra en las profundas convicciones de Juan respecto de la persona de Jesús. Pocos hombres lo han entendido mejor que Sören Kierkegaard. Su libro *Fragmentos filosóficos* es uno de los más sagaces replanteos del mensaje básico de Juan. Señala el filósofo dinamarqués que un maestro humano, aun cuando fuese tan sabio como Sócrates, sólo podría colaborar con el nacimiento de la verdad y el conocimiento en otra persona; no podría ser más que una partera, por así decirlo. La identidad del maestro está tan desprovista de importancia como el instante en que se hace el descubrimiento, ya que el maestro es una simple partera: solamente Dios puede engendrar. Pero, ¿qué sucede si Dios ciertamente engendra? ¿Qué sucede si Dios viene en persona a enseñar y a impartir nueva vida? Entonces el Maestro adquiere absoluta importancia y el instante del alumbramiento o del ingreso en la nueva vida

reviste suprema significación. Esto es en realidad lo que ha sucedido. Y Juan está seguro de ello. El Absoluto se ha vuelto nuestro contemporáneo: Dios se hizo hombre durante unos treinta años con el objeto de llevarnos a una nueva dimensión de la vida mediante nuestro conocimiento de él (Jn. 17.3). Pero, ¿cómo es posible demostrar tan abrumadora afirmación? ¿Cómo hacer para que otros se apropien de ella? Aquí está la respuesta: mediante el testimonio. Tú puedes escuchar el testimonio que Jesús, el Maestro, da de sí mismo; puedes permitir que su verdad intrínseca te convenza a ti mismo y te conduzca a la fe en él y, por consiguiente, a esta nueva calidad de vida que él vino a hacer posible para todos. No hay nada, después de todo, más definitivo que el Divino Maestro al cual tú puedes recurrir para confirmar su mensaje. Sólo requiere fe en el testimonio que él da.

Por esa razón, seguramente, en este Evangelio la persona de Jesús se destaca tan vigorosamente como el contenido del «testimonio». Juan el Bautista da testimonio de Jesús, con toda seguridad (Jn. 1.7, 8, 15, 19, 32, 34; 3.26), porque es el último y el mayor de los profetas de Dios.[101] Pero sólo el testimonio divino puede autenticar las demandas de una persona divina. En consecuencia, hallaron a Jesús dando testimonio de su propia persona y de su propia obra (3.11, 32, 33; 8.13s.; 18.37). Y cuando los judíos lo rechazan porque su testimonio es personal —la ley de los judíos establecía que sólo era válido el testimonio de, por lo menos, dos personas (8.17)—, Jesús destaca que él ciertamente cuenta con el respaldo de otro testigo, de un testigo divino. El Padre da testimonio de Jesús (5.32, 36s.; 8.18; etc.) y lo hace atestiguando las palabras divinas que Jesús pronuncia (7.16, 17; 8.42-47), así como las obras y los milagros divinos que realiza (5.36; 9.4; 10.25). Además, las Escrituras dadas por Dios aportan constante testimonio acerca de Jesús (2.22; 5.39; 8.33-58; 19.24, 28, 36; 20.9). Y para coronar toda esta atestación divina, tenemos el testimonio interno del Espíritu de Dios en aquellos que aceptan el testimonio (15.26; 16.13; cf. 1 Jn. 5.10). Sólo Dios puede dar adecuado testimonio de Dios. Y cuando Dios lo dio, algunos

creyeron. Este Evangelio (p. ej., 4.39-42; cf. 1 Jn. 5.9-10) subraya enfáticamente el vínculo entre «testimonio» y fe.

¿Pero qué podía hacer la primera generación de creyentes para compartir la nueva vida que disfrutaban en Cristo, para comunicársela a aquellos que no habían estado presentes? Podían dar testimonio: eso era todo. Tenían dos cosas que decir. Primero, que ellos habían creído y experimentado como ciertas, en su propia vida, las demandas del Divino Maestro. Segundo, podían mostrar la evidencia que les había servido de base para su compromiso. Eso es todo lo que un contemporáneo histórico puede hacer en favor de las generaciones posteriores o de aquellos que no estuvieron junto con él. Y eso es lo que Juan se propone hacer en su predicación y en sus escritos; una y otra vez afirma que ha creído y proporciona la evidencia que lo condujo a aquel encuentro con Jesús, quien transformó su vida. Su Evangelio ciertamente es *martyria* (21.24) y, como todo testimonio acerca de Jesús, tiene por objeto conducir a otros hacia la fe (20.31). El Evangelio está organizado tan hábilmente que casi todos sus temas principales tienen una larga historia tanto en el pensamiento pagano como en el judío;[102] el autor hace que resuene todo tipo de campanas en la mente de una variedad de lectores tan amplia como le es posible alcanzar. Pero, más allá del lenguaje ambivalente, el mensaje es casi exactamente el mismo que hemos visto en otras partes del Nuevo Testamento. La deidad de Jesús es fundamental (1.1, 15, 34; 1 Jn. 4.14); él es la Verdad, es la luz del mundo, es la Palabra de Dios que es Dios en persona (14.6; 8.12; 1.1). También es atestiguado en el testimonio como el Salvador del mundo (4.42), el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1.29-34 y todo el relato de la pasión), y aquel que es lleno del Espíritu de Dios y lo imparte a los creyentes (1.33; 15.26). Este testimonio acerca de Jesús —su encarnación (1.1-14), su auténtica muerte en la cruz (19.35), su auténtica resurrección de la tumba (21.24)— es en su totalidad un asunto propio de testigos oculares. Eso es todo lo que el discípulo de aquel entonces podía hacer por aquellos a quienes Kierkegaard llama «discípulos de segunda mano». Pero este

testimonio ocular de los acontecimientos, y esta repetida aseveración de que los testigos obran conforme a la experiencia, puede conducir al «disgípulo de segunda mano» a un encuentro de fe con Jesús que producirá vida: «Bienaventurados los que no vieron, y creyeron» (20.29). En este Evangelio, ver no es creer; todo lo contrario, creer es ver (11.40; 14.8ss.; 20.29). Y cuando creemos el testimonio y vemos por nosotros mismos, ya no somos más un «discípulo de segunda mano»: somos discípulos de primera mano, tan en contacto con el Divino Maestro como sus contemporáneos, mediante cuyo testimonio nosotros mismos creímos. «El que cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio en sí mismo» (1 Jn. 5.10).

Esto no es todo lo que los escritos de Juan tienen que decir acerca del testimonio;[103] sin embargo, alcanza para explicar por qué el tema ocupa un lugar tan importante, unido como está en realidad a la persona de Jesús, por un lado, y a la fe del oyente, por otro. Es la interpretación más profunda del lugar del testimonio de fe que puede encontrarse en todo el Nuevo Testamento. Da respuesta a las preguntas de aquellos que no estuvieron allí, como, por ejemplo, «¿cómo puedo estar seguro?», a la que Lucas había dado una respuesta característica y más bien simple.[104]

Hay, por lo tanto, un buen fundamento para estas palabras de E. G. Selwyn: «A veces me pregunto si el término "kerigma" no ha sido elaborado en exceso y si la palabra *martyria* y sus afines no describirían mejor el meollo primitivo e ineludible del mensaje cristiano».[105] La justicia de esta afirmación me ha impresionado fuertemente porque la misma tarde en que escribí estas palabras acerca del testimonio en Juan, vino a verme un estudiante para hablar de la fe cristiana. Tenía dificultades intelectuales y carecía de todo encuentro personal con aquel divino Maestro que se volvió nuestro contemporáneo. Para aquel estudiante el enfoque de Juan era singularmente significativo, mientras que otras presentaciones del mensaje cristiano que había escuchado lo habían dejado indiferente. Finalmente, se

unió a las filas de aquellos que, aunque no pueden ver, creen; y creyendo, comenzó a ver.

Este extenso capítulo no ha intentado otra cosa que indicar cuál era el bosquejo del evangelio básico acerca de Jesús en el período del Nuevo Testamento. Hemos tratado de hacerlo mediante un examen de los tres grupos mayores de palabras referidas a la predicación. Existen, claro está, otras palabras utilizadas para el mismo propósito, tales como *lalein*[106] y *katangellein*,[107] pero ninguna de ellas iguala en significado a las tres mayores. Hay también otros enfoques que podrían haber sido igualmente útiles: la amplia gama de investigaciones realizadas por Neil Alexander[108] y A. M. Hunter,[109] que proveen excelentes indicaciones en cuanto a la esencia de la nueva predicación. O pudimos haber optado por la clase de estudio utilizado por J. N. D. Kelly en la primera parte de su *Early Christian Creeds* para ver qué sucedió con el kerigma en el siglo 2. Sin embargo, puesto que gran parte de este materia emergerá a lo largo de toda nuestra obra, nos pareció mejor concentrarnos, en este capítulo, en el Nuevo Testamento.

Quizá el único mérito del esquema aquí intentado haya consistido en evitar los efectos paralizantes de una excesiva preocupación por los contenidos atribuidos a un kerigma supuestamente rígido. Quizá hayamos sugerido también algo de la variedad mostrada por los primeros cristianos en su presentación de un evangelio que era básicamente homogéneo, característica ésta que, ciertamente, persistió a través de las generaciones posteriores.

En los dos capítulos siguientes veremos la manera en que este meollo del evangelio se adaptó a las diferentes necesidades del ambiente judío y del ambiente gentil.

Notas

1. Véase C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament*, cap. 1, en cuanto a la polémica sobre el hecho de que la resurrección misma reside en el corazón del movimiento cristiano como la única convalidación de

sus demandas y creencias en Jesús. Su introducción a *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* tiene una importancia desproporcionada para la extensión otorgada a la historicidad del acontecimiento de la resurrección.

2. B. Rigaux reconoce la importancia central de este término. «*Euangelion* est le premier terme, et sans doute le plus characteristique du message» (*Les Epitres aux Thessaloniens*, p. 158).

3. Ireneo aplicó el término al Evangelio como un libro (*Adv. Haer.* 3.1), y Eusebio le dio gran énfasis a la identidad del Evangelio escrito y predicado (*Historia eclesiástica* 3.37.2).

4. 1 Co. 15.4. Véase E. Schweizer en Klassen y Snyder, eds., *Current Issues in New Testament Interpretation*, p. 168.

5. Is. 53.12; Dn. 7.14; 2 S. 7.1-16. Sobre la profecía de Natán, véase O. Betz, *What Do We Know About Jesus?*, pp. 88ss., 100s.

6. Véanse Is. 65.17ss., 52.7 («¡Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que trae alegres nuevas, del que anuncia la paz, del que trae nuevas del bien, del que publica salvación!»), versículo recogido y aplicado al evangelio cristiano en Ro. 10.15, y copiosamente utilizado por Orígenes en su fascinante examen de la naturaleza del evangelio en su *Comm. in Johann.* 1.4-11.

7. *Comm. in Matt.* 14.7.

8. Las siguientes citas pertenecen a los caps. 5-15 del *Comm. in Johann.*, libro 1, de Orígenes.

9. En la Septuaginta el sustantivo aparece sólo unas pocas veces y siempre en plural. Friedrich, en el *Wörterbuch* s.v. *euangelion*, de Kittel, concede gran importancia a este hecho, pero no advierte que en el pasaje de los *Salmos de Salomón* 11.1 la palabra aparece en singular, indicando con ello las buenas noticias mesiánicas y aludiendo al pasaje en Isaías 61.1, que demostró ser tan importante cincuenta años más tarde en los escritos cristianos. Curiosamente, en el versículo hay además una alusión a otro capítulo del Antiguo Testamento que iba a tener gran significación para los cristianos al mostrar que el día del Señor ya había llegado: Jl. 2. *Sal. de Salomón* 11.1 dice así:

"Tocad en Sion la trompeta para convocar a los santos;
Haced que sea oída en Jerusalén la voz de aquel que trae buenas nuevas;
Porque Dios ha tenido piedad de Israel y lo ha visitado."
Como veremos luego en la sección «Los testimonios mesiánicos» en el cap. 4 («La evangelización de los judíos») con respecto a Qumrán, eran más o menos los mismos pasajes del Antiguo Testamento los que estimulaban las esperanzas de varios grupos del judaísmo que aguardaban los días de salvación. Los cristianos recogieron esos pasajes y los hicieron explícitos con gran convicción al relacionarlos con Jesús.

10. P. ej., Papías, en Eusebio, *H.E.* 3.39; en Ireneo, *Adv. Haer.* 3.1, y Clemente de Alejandría, en Eusebio, *H.E.* 6.14; etc.

11. Este no es lugar adecuado para introducirnos en la compleja y por demás subjetiva tarea de intentar establecer la validez de una *logia* particular en Marcos y determinar si la misma se remonta hasta Jesús. Para nuestro propósito, todo lo que Marcos escribió (*c.* 65 d.C.) es evidencia de creencias cristianas tempranas por completo independientes de la cuestión de quién fue el predicador original.

12. Si Marcos intentó o no intentó concluir su Evangelio en este punto (16.8) es algo sumamente discutible.

13. Véase la detallada exposición en J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations.*

14. Véase, p. ej., Mt. 10.5; 15.26; Jn. 12.20-33.

15. El autor de la más extensa de las tres continuaciones del Evangelio de Marcos, abiertamente considerado inconcluso en la antigüedad, permanece en el anonimato, a menos que esté en lo cierto una nota preservada en un manuscrito del siglo 10 que atribuye dicha continuación a Aristión, presumiblemente el mismo personaje a quien Papías menciona como un hombre apostólico. Véase Eusebio, *H.E.* 3.39.15. Cabe agregar que se han hecho varios intentos por redondear su brusca finalización en 16.8.

16. 2 Co. 2.12; 9.13; 10.14; etc. Es improbable que todos éstos sean genitivos posesivos.

17. Véase la útil exposición que hace Baird sobre este punto en «What Is The Kerygma?», *J.B.L.*, 1957, pp. 181-191; también F. F. Bruce, «Paul and Jerusalem», *Tyndale Bulletin*, 1968, pp. 3-15.

18. 1 P. 4.17; Ap. 14.6 (para una amena exposición de este versículo véase Orígenes, *Comm. in Johann.* 1.14).

19. Cf. cap. 9: «Las motivaciones para la evangelización».

20. Especialmente en Romanos y en Gálatas. Véase J. Jeremias, «Paul and James», *Expository Times*, 1954, pp. 368ss.

21. Plutarco, *Demet.* 17.

22. El ejemplo más antiguo se halla en Homero, *Od.* 14.152s., donde *euangelion* significa «recompensa por buenas nuevas». Véase también Aristófanes, *Eq.* 656, *euangelia thuein*, es decir: «celebrar buenas nuevas mediante sacrificio».

23. Plutarco, *Sertorius* II.

24. Véase Plutarco, *De Fortuna Romanorum* 6.

25. Esto data del año 9 a.C. Texto de Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, n. 458, líneas 40s.

26. Véase texto y exposición en *American Journal of Archaeology*, 1914, p. 323.

27. Véase A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 371.

28. Justino formula un comentario sarcástico: «¿Y por cuál de los emperadores que mueren entre vosotros, a quienes consideráis dignos de deificación, habéis encontrado un solo testigo que jure que ha visto al César sometido al fuego elevarse al cielo desde su pira funeraria?» (*1Apol.* 21).

29. «*Euangelion*», Kittel, ed., *Wörterbuch*, T.I., vol. 3, p. 725.

30. «*Euangelizomai*», Kittel, ed., *Wörterbuch* (T.E.), vol. 3, pp. 709s.

31. Véase Friedrich en cuanto a referencias y ejemplos adicionales, *op. cit.*, pp. 715s..

32. Aunque rara vez aparece en la Septuaginta y en los escritos judíos —donde el verbo es menos infrecuente pero se usa para traducir una

variedad de raíces hebreas—, *kēryx* es esencialmente un término griego. Nos encontramos con el heraldo ya en los albores de la literatura griega, en Homero, donde aquél desempeña un papel muy importante. Los heraldos de la época homérica eran considerados casi como dioses (*Il.* 3.268, 12.343, etc.), con dignidad real (*Il.* 2.277; *Od.* 2.38), pero al mismo tiempo desempeñaban humildes tareas al servicio de sus príncipes, preparando comidas y sirviendo a las visitas (*Il.* 18.558; *Od.* 1.143s.). Posteriormente su *status* declinó pero siguieron siendo figuras diplomáticas, como se ve en Homero, y continuaron con responsabilidades en la vida cúltica, en la oración, en el sacrificio, en la reconciliación (véase *Inscriptiones Graecae* 12. 5,647, 14). Lo más interesante, desde nuestro punto de vista, es que a los heraldos se los consideraba, en cierto modo, herederos del papel de Hermes como mensajero de los dioses; los filósofos, en consecuencia, estaban prontos a calificarse a sí mismos como heraldos y a considerarse proveedores de la revelación divina (Filostrato, *Vit. Soph.* 2.33, 4; Epícteto, *Diss.* 3.1.36s.). Segregados de los vínculos de hogar, posesiones y familia (Epicteto, *Diss.* 3.22, 46ss.), ofrecían una paz supuestamente mayor que la *pax romana* (Epicteto, *Diss.* 3.13.9s.). No es difícil distinguir paralelos con los misioneros cristianos. También es fácil comprender por qué Pablo ansiaba que no lo confundiesen con algún maestro de este tipo (1 Ts. 2.3ss.).

33. Véase nota anterior.

34. Cf. cap. 2, pp. 78-79. Is. 61.1 resume conceptos que desde largo tiempo atrás han demostrado su importancia para Israel, concretamente los temas de Sal. 107.20 e Is. 52.7. El eslabonamiento de ideas, característico de la exégesis rabínica (véase J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics*, p. 89), influyó en buena medida al movimiento cristiano emergente. Isaías 61, con sus múltiples temas, proveyó a los cristianos de importantes líneas de comprensión de ellos mismos, y fue utilizado asiduamente (Mt. 5.4; 11.5 = Lc. 7.22; Hch. 10.38 como también Lc. 4.18s.).

35. *Op. cit.*, pp. 706s.

36. Así A. M. Hunter, *The Message of the New Testament* y *The Unity of the New Testament*; J. N. Sanders, *The Foundations of the Christian Faith*; F. V. Filson, *Three Crucial Decades*; C. S. C. Williams y F. F. Bruce en sus comentarios sobre Hechos. También escritores europeos como O. Cullman, O. Bauerfiend, E. Stauffer, M. Goguel y L. Cerfaux aceptan la teoría en líneas generales.

37. Véase también su *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Dibelius, a diferencia de Dodd, opinaba que los sermones eran composiciones de Lucas pero que éste se había provisto de formas de predicación del evangelio que también eran muy antiguas. Como A. Seeberg (*Der Katechismus der Urchristenheit*), a quien debía mucho, Dibelius consideraba que Lucas seguía un esquema tradicional que podía detectarse tanto en 1 Corintios 15.1ss. como en los Evangelios.

38. A. M Hunter, *The Message of the New Testament*, pp. 29s.; C. T. Craig, *Journal of Biblical Literature*, 1952, p. 182.

39. F. V. Filson, *Jesus Christ the Risen Lord*, pp. 41ss.; T. F. Glasson, *Hibbert Journal*, 1953, pp. 129ss.

40. B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, pp. 26ss.

41. *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte.*

42. Anderson y Barclay, eds., *The New Testament in Historical and Contemporary Perspective*, pp. 1ss.

43. *The Theology of the New Testament* I, p. 307; Bartsch y Fuller, eds., *Kerygma y Myth*, p. 111.

44. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* y Z.N.T.W., 1958, pp. 223ss.

45. *Teología de San Lucas*, y Keck y Martin, eds., *Studies in Luke-Acts*, pp. 217ss.

46. Su enfoque está bien representado en sus *Essays on the New Testament Themes*. E. Haenchen en *Die Apostelgeschichte* también adopta mucho de este mismo enfoque.

47. W. Baird, «What Is The Kerygma?», *J.B.L.*, 1957, p. 191.

48. Daube y Davies, eds., *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, p. 320.

49. *Op. cit.*, p. 168.

50. *Australian Biblical Review*, diciembre de 1967.

51. Schweizer se defiende en contra de una siniestra interpretación de este término señalando que éste es paralelo al concepto de adopción real que se encuentra en los salmos de entronización (p. ej., Sal. 2). Además, no se formula en contraste con ninguna otra doctrina (es decir, que Jesús era meramente un hombre antes de la Pascua). Más bien afirma que la magnitud de la resurrección y sus implicaciones ensombrecen todo lo demás. Además, los hebreos no estaban tan interesados en la naturaleza como en la función de Jesús. Y desde la Pascua su función fue ser Hijo de Dios en cumplimiento de la profecía de Natán.

52. *Carmen Christi*, pp. 287-311.

53. W. J. Hollenweger, «Johannes Christian Hoekendijk: Pluriformität der Kirche», *Separatdruck aus «Reformatio»*, *X*, 1967.

54. Véase su esclarecedor trabajo en *Jesus and the Christian*, pp. 199ss.

55. Eusebio, *H.E.* 3.39.

56. En una importante tesis doctoral (*Jesus of Nazareth in The New Testament Preaching*), Graham Stanton ha demolido eficazmente el enfoque de Ulrich Wilckens en el artículo de *Z.N.T.W.* antes mencionado, en el sentido de que la *historia Jesu* no tuvo ningún lugar en la predicación del kerigma. Tan pronto como los discípulos traspasaban la región de Galilea y de Jerusalén, donde Jesús era bien conocido, inevitablemente tendrían que haber respondido a las preguntas: «¿Quién es Jesús? ¿Qué ha hecho?» Habría sido del todo imposible predicar eficazmente el evangelio sin incluir una respuesta a estas muy legítimas preguntas. ¡La respuesta tiene que haber incluido, sin duda, material muy semejante al de las perícopas de los Evangelios!

57. Estoy agradecido al profesor Henry Chadwick porque orientó mi atención hacia este hombre tan interesante. Su imprecisión doctrinal está acompañada por el celo evangelizador que corre por sus *Homilías*. Su énfasis no recae mayormente sobre los sacramentos: Jesús es para él ciertamente la Vid y el Pan de la vida, pero no en un contexto

eucarístico. El bautismo no asegura la salvación: «Toda esa gente mundana que vive bajo el palio de la iglesia, ¿es de corazón puro o inmaculado? ¿No encontramos que se cometen numerosos pecados después del bautismo y que muchos viven en el pecado?» (*Hom.* 15). Toda su inquietud es cristocéntrica y evangelizadora. Permance ajeno a las argumentaciones doctrinales y a las feroces contiendas que desgarraron la iglesia durante el siglo 4. Lo que él quiere es ver vidas cambiadas. «Una cosa es presentar informes descriptivos con un cierto conocimiento cerebral y con nociones correctas, y algo muy distinto en esencia y en realidad, en plenitud de experiencia y en el hombre interior y la mente, es poseer el tesoro de la gracia y gustar de la eficaz obra del Espíritu Santo» (*Hom.* 27). El *Sitz im Leben* de esta clase de material tiene que haber sido, en primera instancia, el mercado y no el desierto. Es difícil resistir la conclusión de que él estaba reflejando un tipo de predicación evangelizadora, pietista e individualista, algo que nunca desapareció en el cristianismo, pero cuyos cultores rara vez alcanzaron el reconocimiento oficial en la iglesia. Es demasiado fácil, por lo tanto, que en los documentos que han llegado hasta nosotros perdamos de vista todo indicio de este tipo de evangelización ardiente y directa. Por consiguiente, considerémonos afortunados, ya que las *Homilías* de Macario ofrecen algunos hermosos ejemplos.

58. Macario, *Hom.* 20.

59. Así U. Wilckens, *Die Missionsreden*, pp. 32-55; E. Schweizer, «Concerning the Speeches in Acts», Keck y Martyn, eds., *Studies in Luke-Acts*, pp. 208ss.

60. Así C. F. Evans, «The Kerygma», *J.T.S.*, 1956, pp. 25-41, y muchos otros.

61. «En cuanto a los discursos pronunciados por varias personas, ya fuere en víspera de la guerra o durante ella, era difícil para mí recordar exactamente las palabras que yo mismo había escuchado, así como también lo era para aquellos que me informaban acerca de otros discursos. Sin embargo, los he registrado conforme a mi opinión de lo que los varios oradores habrían tenido que decir en vista de las circunstancias del momento y me ceñí tanto como era posible a la índole general de lo que se dijo en realidad» (Tucídides, *Hist.* 1.22).

62. Debemos recordar que Tucídides participó en la guerra del Peloponeso, a la que describe con tanta precisión y belleza. Sus normas de trabajo eran tan elevadas, además, que rehusó escribir acerca de algunos acontecimientos del pasado lejano porque consideraba la historia pretérita como algo más allá de toda posible verificación. Esa es la razón por la que eligió un tema que le era contemporáneo y en el cual se hallaba involucrado personalmente. ¡Quizá Lucas haya hecho lo mismo! Véase T. F. Glasson, «The Speeches in Acts and Thucydides», *Expository Times*, 1965, p. 165.

63. *On Writing History* 39: «La tarea del historiador es describir los hechos tal como sucedieron.»

64. Tucídides, *Hist.* 1.22. Sin embargo, por esa razón él no se sintió con libertad como para «crear» acontecimientos que habrían constituido una saludable lectura. Véase F. Adcock, *Thucydides and His History*, pp. 27-42.

65. Véase el prefacio de su *Historia*, donde aclara que escribe en interés de la gloria y de la moralidad nacional, y que no se esfuerza por hacer distinción entre hechos y fábula.

66. Esto era muy comprensible. Cuando Cicerón anticipa este tema en el segundo libro de su *De Oratore*, simplemente se hace eco de una numerosa escuela de historiógrafos helenistas de la época que media entre Tucídides y Polibio. Después de la muerte de Tucídides los escritos en prosa se desarrollaron en tres áreas principales: crónica tediosa (practicada por los seguidores de menor cuantía de Jenofonte), oratoria y filosofía. El surgimiento de la crítica literaria enfatizó más el estilo que la exactitud, y así la historia se convirtió en un ejercicio mayormente retórico en manos de los peripatéticos. La verdad quedó subordinada al propósito de crear una prosa más rebuscada que la de los predecesores. Después de todo, Herodoto, el «padre de la historia» (Cicerón, *De Leg.* 1.1.5), ¿no había derivado su arte de los poetas y especialmente de Homero? Eso fue lo que él mismo admitió (Herodoto 2.53; 2.116s.; 4.32). ¿Quién podría culpar a aquellos que se apropiaban de una hoja de su libro? Polibio restituyó a su antigua senda la tarea del redactor de la historia con la inquietud crítica por la verdad que Tucídides había iniciado, y fue mucho lo que hizo al desacreditar a la

escuela helenística de oradores-historiadores. Su ofensiva en contra de Timeo de Tauromenio, su peor enemigo, constituye una medulosa lectura (*Hist.* 12.25k-26a). Su propia integridad influyó en otros escritores latinos, especialmente en Salustio y, un siglo después, en Tácito y, posteriormente, en Luciano y en Arriano.

67. Véase el meduloso artículo de A. W. Mosley, «Historical Reporting in the Ancient World», *N.T.S.*, 1965, pp. 10-26.

68. Varios manuales de taquigrafía han llegado hasta aquí. Véase E. G. Turner, *Greek Papyri*, p. 142.

69. Véase la sólida prueba aportada por S. Gerhardsson, en *Memory and Manuscript*, destacando el lugar de la memoria en la enseñanza hebrea y el trasfondo rabínico que subraya tanto del Nuevo Testamento.

70. *J.T.S.*, 1956, pp. 25-41.

71. Véase E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, pp. 33ss., y mi libro *The Meaning of Salvation*, cap. 8, «Salvation in the Early Preaching».

72. *Die Missionsreden*, pp. 55-71.

73. Véase sus *Documents of the Primitive Church* y *Composition and Dates of Acts*.

74. P. ej., M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*.

75. «The Semitisms of Acts», *J.T.S.*, 1950, pp. 16-28, donde argumenta que el trasfondo hebreo no se debe a los arameísmos sino a la influencia del griego de la Septuaginta.

76. M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, modifica la posición de Torrey y rechaza la de Sparks.

77. «Statistical Evidence of Aramaic Sources in Acts 1-15», *N.T.S.*, 1964, pp. 38-59.

78. 2.22; 3.22; 7.37; 3.14, 15; 5.31. Véase E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, p. 54.

79. Véanse para este argumento J. C. O'Neill, *The Theology of Acts*; C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, y Hans Conzelmann, *La teología de Lucas.*

80. «Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes und ihre Geschichte in der Alten Kirche», *Sitzungberichte der Preuss. Akad. der Wiss, zu Berlin*, 1926, pp. 212-238.

81. *Cristología del Nuevo Testamento*, cap. 3.

82. Jeremias en Zimmerli y Jeremias, *The Servant of God*. El intento de D. M. D. Hooker de refutar esta conclusión en *Jesus and the Servant* no es convincente. Resulta extraño que ella, a pesar de que no encuentra lugar para un Siervo Sufriente en la enseñanza de Jesús, pueda abogar tan valerosamente en favor de un Hijo del Hombre sufriente en *The Son of Man in Mark*.

83. *Op. cit.*, pp. 155-178.

84. *Revue Biblique*, 1962, pp. 50ss.

85. *According to Scriptures*.

86. Ciertamente ha resultado fortalecido. Véase J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, pp. 271ss.

87. Bo Reicke, A. Fridrichsen, ed., *The Root of the Vine*, pp. 138-143, destaca la variedad y homogeneidad de la predicación evangelizadora más antigua.

88. Aunque la verdadera raíz de «testimonio» no se menciona en ninguno de los cánticos del Siervo, la idea, realmente, resulta prominente.

89. La epístola a los Hebreos habla frecuentemente del testimonio de la Escritura (p. ej., 11.2, 4-5), pero en un solo lugar utiliza la palabra en forma algo aproximada a este sentido especializado de testificar a otros acerca de Cristo (12.1). Pero, aun aquí, la palabra tiene un matiz sutilmente distinto: hay énfasis en la lealtad más que en el testimonio personal acerca de Jesús.

90. Este es el único lugar del Evangelio donde Lucas usa la palabra en su sentido específico; no es necesario decir que aparece a menudo en Hechos.

91. Hch. 10.39 y 41 son importantes en este aspecto. Tanto los actos del Jesús encarnado como su vida después de la resurrección están incluidos en el testimonio que dan los cristianos; la función de «puente»

en la generación de testigos oculares difícilmente podría destacarse con mayor énfasis.

92. No solamente en Alemania. D. E. Nineham afirma, sin evidencia alguna: «La iglesia primitiva adolecía de una peculiar falta de curiosidad histórica» (D. E. Nineham, ed., *Studies in the Gospel*, pp. 223s.).

93. Ver su artículo, mencionado arriba, en *Z.N.T.W. XLIX*, 1958.

94. En su tesis para el doctorado de filosofía en Cambridge, *The Primitive Preaching and Jesus of Nazareth*. Véase nota 56.

95. Véase también F. V. Filson, «The Christian Teacher in the First Century», *J.B.L.*, 1941, pp. 317-328. Defiende la existencia de un breve bosquejo tal como Hechos 10.37-43, tal vez necesario para mostrar entonces quién era Jesús y por qué era importante.

96. En los escritos de Lucas, quien otorga el perdón es el Cristo crucificado y resucitado.

97. P. ej., 3.19, donde *'ina* subraya que sin arrepentimiento no puede haber perdón: 10.42; 17.31.

98. Hch. 5.30; 10.39; 13.29. En ninguna otra parte en el griego, fuera de la Biblia, se usa *culon* (literalmente, «madera») como referencia a una cruz. Esto confirma virtualmente que se trata de una referencia a la Septuaginta en Deuteronomio 21.22.

99. Véanse además Gl. 3.10, 13 y «Cristo, piedra de tropiezo» en el cap. 2. Vale la pena notar que el Cristo crucificado y resucitado es la fuente de todas las bendiciones humanas —el Espíritu Santo (2.33), la justificación (13.39), la paz (10.36), la herencia (20.32), el nuevo pacto (3.19-26)— que recibimos al arrepentirnos y creer (16.30; 2.38).

100. Si preguntamos por qué Lucas no hizo más explícita la relación entre la cruz de Cristo y el perdón de los pecadores, la respuesta puede residir, al menos en parte, en su énfasis sobre el tema de la *imitatio Christi*. El sufrimiento cristiano es sufrir con Jesús (Hch. 9.4s.). Se describe la muerte de Cristo deliberadamente como paralela a la de su fiel mártir Esteban; el sufrimiento es la senda de gloria, tanto para el Maestro como para el discípulo (Hch. 14.22; cf. Lc. 12.1-12). Este énfasis

en la similitud entre la muerte de Jesús y la nuestra haría difícil que Lucas destacara la diferencia involucrada en la muerte expiatoria de Cristo, aun suponiendo que hubiera captado su importancia tan claramente como lo hizo Pablo, algo bastante improbable.

101. Esto no excluye la posibilidad de un énfasis polémico en el Evangelio de Juan. En Efeso había discípulos de Juan el Bautista (Hch. 19.1ss.) y hay evidencias de que algunos judíos lo consideraban como el Mesías. Era importante, por lo tanto, que el evangelista recordara a sus lectores que Juan el Bautista se contaba entre los testigos de Jesús.

102. Esto lo destaca cualquier buen comentario; véase, p. ej., C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John.*

103. Pero esto es tan céntrico que permite que al mensaje cristiano se lo llame simplemente «el testimonio de Jesucristo» (Ap. 1.1-2, 9; 12.11, 17). Dado que la fidelidad a Jesucristo en el testimonio bien puede conducir a la muerte en un mundo que no lo ama ni a él ni a sus seguidores, encontramos luego el término *martys*, en el sentido de «mártir», en el Apocalipsis (2.13; 12.11s.; 6.9).

104. En esto se relaciona íntegramente con el grupo de palabras *martyreō-martys*, tal como lo ha mostrado convincentemente W. C. van Unnik en su artículo «The Book of Acts, The Confirmation of the Gospel», *Novum Testamentum*, 1960, pp. 26-59. En cuanto a la respuesta de Lucas ante la pregunta «¿cómo puedo yo estar seguro?», véase mi libro *The Meaning of Salvation*, pp. 125-131.

105. Ver su «Eschatology in 1 Peter», Daube y Davies, eds., *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, p. 395.

106. Aunque muy frecuente en el Nuevo Testamento, y ocasionalmente utilizada con el sentido de «charlar las buenas nuevas», no tiene nada del contenido específico de las tres «palabras-raíz» que hemos comentado.

107. Esta palabra dice muy poco si aparece sin el trasfondo del Antiguo Testamento. Se la usa once veces en Hechos y siete en los escritos de Pablo para anunciar la buena nueva del evangelio, de Jesús o de la Palabra de Dios.

108. «The United Character of the New Testament», H. Anderson y W. Barclay, eds., *The New Testament in Historical and Contemporary Perspective*, pp. 1ss.

109. *The Unity of the New Testament, Paul and His Predecessors* y *The Message of the New Testament.*

IV
La evangelización de los judíos

El evangelio cristiano es la buena noticia acerca de un judío. En primera instancia fue predicado por judíos a judíos. Escritores tales como S. G. F. Brandon,[1] Robert Eisler[2] y H. J. Schonfield[3] tienen el mérito de habernos recordado este hecho, pese a la extravagancia de sus puntos de vista en otros aspectos. Cuando en el día de Pentecostés los seguidores de Jesús lo proclamaban tan entusiastamente estaban hablando en términos inteligibles para sus oyentes judíos, y no importaba si el mensaje era o no aceptado. Examinaremos el énfasis en la predicación de la iglesia entre los judíos. Pero al hacerlo recordemos siempre que no estamos hablando acerca de una nueva religión —al menos por un par de décadas posteriores a la resurrección— sino de una «secta» dentro del judaísmo. Además, en algunos lugares, especialmente en Jerusalén, este siguió siendo el estado de cosas hasta cerca del año 85 d.C., al publicarse la Bendición Anticristiana.[4] En realidad los cristianos no fueron ciertamente distintos de los judíos hasta después de la sublevación de Bar Kojba, en el año 135 d.C. Al principio, los cristianos de trasfondo judío no pensaban separarse de Israel sino que tenían la esperanza de que los israelitas llegasen a compartir sus convicciones acerca de Jesús, apresurando así su triunfante regreso para establecer el reino. Por esa razón predicaban de modo tan osado e irreprimible a sus hermanos judíos en cualquier parte donde los encontraban. Respecto a la misión a los judíos no estamos tan bien informados como hubiéramos querido. Sin embargo, podemos distinguir las líneas generales de su enfoque en los varios estratos de los evangelios apócrifos judíos y en las apologías del siglo 2, todo ello unido a cierto material provisto por fuentes judías ortodoxas.

1. El cumplimiento de las promesas

Se ha aceptado —siguiendo la línea de C. H. Dodd en sus libros *La predicación apostólica y According to the Scriptures*— que uno de los mayores postulados de la plataforma cristiana entre los judíos era que las antiguas Escrituras se habían cumplido finalmente, que las promesas se habían hecho realidad y que esto se había alcanzado en la persona de Jesús de Nazareth. Consecuentemente, el acercamiento a los judíos siempre se hacía a través del Antiguo Testamento.

Ya hemos notado que el primitivo credo de 1 Corintios 15.1ss. enfatizaba reiteradamente que tanto la muerte como la resurrección de Jesús acontecieron conforme a las Escrituras. Este énfasis reaparece en cada instancia del Nuevo Testamento, con la única excepción de la epístola de Santiago; figura en cada discurso individual del libro de Hechos, con la única exclusión del trunco sermón de Pablo a los gentiles de Listra (Hch. 14.15-17). Toda la presentación que Marcos hace de Jesús está regida por el *dei*, el «era necesario» o «tenía» de la profecía cumplida (Mc. 8.31; 9.11; 13.10). Por cierto que Marcos ya deja establecido en el primer versículo de su Evangelio que el principio de la buena nueva es el testimonio profético: Juan el Bautista, el cumplimiento de la esperanza de Elías. De igual manera, en el bautismo, los temas del Antiguo Testamento acerca del Siervo de Jehová y del Hijo del Hombre aparecen combinados y se los aplica a Jesús. La transfiguración es otro ejemplo de este tema del cumplimiento, indicando que Jesús es la meta tanto de la Ley como de los Profetas. Si estudiamos Mateo, comprobaremos que la correlación entre la persona y la obra de Jesús con el Antiguo Testamento se destaca aún más vigorosamente. Se presenta allí una docena de ejemplos de esta fórmula del cumplimiento: «...para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta, cuando dijo...».[5] Mateo estructura los discursos de Jesús en cinco libros (caps. 5-7, 10, 13, 18, 23-25) con el evidente propósito de parangonarlos con los cinco libros de la ley y, para que nadie deje de observar el detalle, lo subraya con otra

fórmula: «Y cuando terminó Jesús estas palabras...» Toda la obra en dos volúmenes de Lucas tiene que ver con el cumplimiento: desde el relato del nacimiento y de la infancia en adelante hasta el crucial giro hacia los gentiles en Hechos 13.46ss., acontecimiento éste que fue visto como la consumación de la obra del Siervo de Jehová iniciada por Jesús y continuada por los evangelistas. El ministerio de Jesús comienza con la demanda que hace en la sinagoga afirmando haber cumplido la profecía de Isaías acerca de la buena nueva de salvación (Lc. 4.21), y se clausura con su explicación a los discípulos, después de la resurrección, de que «era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (Lc. 24.44). En su promesa a Teófilo, Lucas manifiesta su propósito. Se trata nada menos que de evidenciar que el cumplimiento ha llegado mediante Jesús. Con frecuencia se traduce Lucas 1.1 incorrectamente. En la versión Reina-Valera 1960 puede leerse: «Puesto que ya muchos han tratado de poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas...» Lo que en realidad escribió Lucas fue «las cosas que se han cumplido entre nosotros» (NVI).

El Evangelio de Juan participa de este mismo énfasis. Se señala que los detalles de la Pasión sucedieron conforme a las Escrituras, así como también la resurrección (Jn. 19 y 20.9). Durante su ministerio él había actuado y hablado «para que se cumpla la Escritura» (Jn. 13.18; 17.12; 18.9). La Escritura no puede ser quebrantada y da testimonio de Jesús (Jn. 5.39; 10.35s.).

No tendría objeto seguir señalando la misma cuestión a través del resto del Nuevo Testamento pues ello se destaca claramente en cada página. Orígenes lo expresó muy bien al decir: «El principio del Evangelio no es otra cosa que todo el Antiguo Testamento».[6] Más recientemente, Hoskyns opinó así: «No hay acontecimiento ni manifestación registrada acerca de él que no proceda de una concepción del mesiazgo extraída del tesoro de las Escrituras del Antiguo Testamento y enriquecida».[7]

La apelación a las Escrituras

Siendo éste el caso, no es de sorprenderse que, en los primeros sermones de Hechos, aparezca por doquier tal método de razonar tomando como base la Escritura. «Esto es lo dicho por el profeta»: así comienza Pedro a establecer la importancia de Jesús.[8] Y éste sigue siendo el método fundamental de aproximación a los judíos hasta que, en el siglo 2, la ruptura con la sinagoga se torna irreversible. Aun después de eso, la apologética cristiana retuvo ese método en su enfrentamiento con los judíos, pero, lamentablemente, ya no se trataba de conquistar para su fe a los oyentes. El Antiguo Testamento era la Biblia, tanto de los judíos como de los cristianos. Por otra parte, C. H. Dodd ha señalado que era

> Era principio vigente de la exégesis rabínica del Antiguo Testamento que lo que los profetas predicaron hacía referencia a los «días del Mesías», es decir, a la época esperada en que Dios, tras largos siglos de expectación, visitaría a su pueblo con juicio y bendición llevando a su culminación el proceso histórico desarrollado en este pueblo.[9]

En consecuencia, sea que estemos observando los sermones de Pedro, la predicación de Pablo en Romanos o el *Diálogo* de Justino con Trifón, descubriremos que el argumento y la decisión del tema están basados completamente en las Escrituras. ¿Respaldan o no las Escrituras las demandas que los cristianos están haciendo en el nombre de Jesús? Esa es la cuestión.

Podemos observar más acerca del contenido de esas demandas utilizando un fascinante pasaje de Hechos 26.22-23. Pablo está defendiéndose a sí mismo ante Agripa, pero sus palabras finales dan la impresión de haber sido utilizadas en la sinagoga para encabezar las discusiones con los judíos. «Persevero hasta el día de hoy, dando testimonio a pequeños y a grandes, no diciendo nada fuera de las cosas que los profetas y Moisés dijeron que habían de suceder: Que (literalmente «si») el Cristo había de padecer, y ser el primero de la resurrección de

los muertos, para anunciar luz al pueblo y a los gentiles.» Parece como si el sufrimiento del Mesías, su resurrección y el cumplimiento en él de lo predicho en Isaías 49, tanto para judíos como para gentiles, fuesen los principales puntos en discusión entre cristianos y judíos.

Tales discusiones podían tener lugar en cualquier parte: durante una predicación al aire libre, en presencia del sanedrín, en el hogar de un temeroso de Dios, en la carroza de un prosélito, frente a un príncipe de poca importancia, o en una residencia privada.[10] También podían tener lugar en el curso de una caminata vespertina, como en el caso del anciano y Justino.[11] Esta tiene que haber sido la forma en que el evangelio se divulgó más eficazmente entre los judíos. Justino no fue ciertamente el primero en descubrir que las Escrituras y las palabras de Jesús «poseían en sí mismas un poder terrible» y también «una maravillosa dulzura» que dejaban su propia impresión indeleble. «Inmediatamente fue encendida una llama en mi alma, y me poseyó un amor por los profetas y por aquellos hombres que eran amigos de Cristo», escribió Justino.[12] Cleofas y su compañero experimentaron algo semejante en el camino a Emaús cuando el Señor les impartió la inolvidable lección basada en la Escritura. «¡Oh insensatos, y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria? Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían» (Lc. 24.25s.). No es de sorprenderse que ellos se dijeran el uno al otro, así como lo hizo Justino posteriormente: «¿No ardía nuestro corazón en nosotros, mientras nos hablaba en el camino, y cuando nos abría las Escrituras?». El corazón de más de un judío habrá ardido dentro de él al escuchar la predicación apostólica acerca de Jesös, al compararla con el Antiguo Testamento y al encontrarla pertinente.

Podemos imaginar la apasionada investigación de las Escrituras que debe haberse iniciado en una sinagoga tras otra luego que Pablo y los demás misioneros dieron el impulso inicial.

De entre todos los métodos que utilizaban los cristianos para aproximarse a los israelitas, el de la predicación en sinagogas era el más importante. Allí resultaba posible no sólo encontrar a los judíos sino también a los temerosos de Dios. No es de admirarse, entonces, que los cristianos fuesen directamente a las sinagogas y allí predicasen a Jesús como Mesías, conforme a las Escrituras. Fue en la sinagoga donde Esteban defendió el mesiazgo de Jesús tan poderosamente que, aunque «se levantaron unos ... disputando con Esteban ... no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba» (Hch. 6.9-10). En las sinagogas, Pablo y Apolos hablaron de tal manera después de convertirse que confundieron a los judíos al demostrar que Jesús era el Mesías (Hch. 9.22) y los refutaron públicamente demostrando, mediante las Escrituras, que el Mesías era Jesús (Hch. 18.28). Leemos también acerca de los bereanos que recibieron la nueva con sumo interés y escudriñaron las Escrituras diariamente para verificar si las cosas eran realmente así (Hch. 17.11). El Texto Occidental de 18.5 hace esto muy razonable agregando al testimonio de Pablo en cuanto a que el Mesías es Jesús: «Mucho era lo que se hablaba de las Escrituras e intensa la interpretación que de ellas se hacía». Por supuesto que así era. A veces la gente volvía en gran cantidad a la semana siguiente; en otras ocasiones se dedicaban semanas enteras a discusiones de esta clase (Hch. 13.44; 28.23ss.). A veces estos coloquios eran corteses y amistosos. Tal el caso del diálogo de Justino con Trifón, donde el judío se manifesta a sí mismo como muy agradecido por la discusión, habiendo encontrado en ella mucho más de lo que había esperado. Dijo Trifón: «Si pudiéramos hacer esto más frecuentemente, nos ayudaría mucho en la investigación de las Escrituras. Pero tú estás ahora en vísperas de partir. No dudes en considerarnos como amigos tuyos cuando te hayas ido.»[13] Justino concluye presentando nuevamente a Jesús como el Mesías de Dios y orando para que Trifón llegue a poner su fe en aquél.

Sin embargo, a menudo las discusiones tienen que haber sido mucho más agrias que ésta. Según el relato de Hechos, una y otra vez surgieron disturbios y los misioneros fueron expulsados

furiosamente de las sinagogas y, a veces, hasta apedreados. Ello da prueba elocuente de la naturaleza divisiva de esta proclamación de Jesús como Mesías en la situación política del siglo 1, particularmente en las décadas que condujeron a la Gran Rebelión de los años 60-70 d.C. Como veremos más adelante, el Mesías que predicaban los cristianos no era de manera alguna del agrado de todos los judíos.

Por supuesto que, no importa adónde fuese llevado el mensaje, siempre había algunos que lo aceptaban. Podía tratarse de un prosélito visitante, como el eunuco etíope que puso su fe en aquel que había cumplido la profecía del Siervo Sufriente; podían ser los integrantes de un sector de la sinagoga corintia, tan convencidos por lo que habían escuchado que terminaron estableciendo un local similar en la casa contigua. Pero por todas partes había gozo entre los creyentes; por todas partes se mostraba el mismo deseo de difundir este mensaje del Mesías.

Ocurre exactamente lo mismo cuando, en nuestros días, un judío acepta a Jesús como Mesías. Recuerdo haber hablado en el extranjero con una graduada universitaria muy inteligente que mostraba interés en el cristianismo debido a que sus amigos parecían «haber logrado algo». Concurrió a una reunión cristiana familiar y la calidad del compañerismo que allí reinaba la llevó a considerar conmigo todo el asunto del cristianismo. Le mostré, basándome en las Escrituras del Antiguo Testamento, con cuánta exactitud Jesús había cumplido las diversas esperanzas de los profetas. Creyó y fue bautizada. El padre (un rabino) concurrió al bautismo, pero desde entonces se ha mantenido en una oposición irreductible. También concurrió la hermana de ella, hoy creyente, aunque el padre no le permite reunirse con ningún otro cristiano ni frecuentar los cultos. Esta forma de aceptación y de rechazo dentro de una misma familia tiene que haberse repetido una y otra vez en los días primitivos. Y el celo de esta amiga mía para alcanzar a otros con la buena nueva que ella misma había llegado a aceptar tiene muchas reminiscencias del relato de Hechos. Ella está ahora estudiando griego y hebreo, y tiene el propósito de dedicarse exclusivamente a trabajar entre

los judíos. Recientemente me escribió así: «Es tan elocuentemente claro que Jesús murió por nuestros pecados sobre la cruz y que se levantó de la tumba, que estoy ansiosa de comunicárselo a otros, en especial a mi propia gente. Estoy deseosa de trabajar entre ellos y mostrarles a su Mesías.»

Orígenes nos presenta un ejemplo fascinante de cómo se utilizaba en la antigüedad este argumento basado en la profecía. Al comentar Isaías 53, subraya lo siguiente:

> Recuerdo que, en una ocasión, discutiendo con alguien a quien los judíos consideran como instruido (es decir, un rabino), usé estas profecías. A esto el judío replicó que tales profecías se refieren a todo el pueblo como si se tratara de un solo individuo, puesto que ellos estaban dispersos y maltrechos para que, como resultado de la dispersión de los judíos entre otras naciones, muchos pudieran hacerse prosélitos. De esta manera, explicó el texto: «fue desfigurado de los hombres su parecer» y «asombrará él a muchas naciones ... verán lo que nunca les fue contado» y «varón de dolores». Entonces yo aduje muchos argumentos que probaban que no había ninguna buena razón para que estas profecías dirigidas a un solo individuo en realidad se refiriesen a todo el pueblo. Le pregunté qué persona podía ser aludida en un texto como éste: «llevó él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores» y «mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados»; y le pregunté qué persona se adaptaba a las palabras «por su llaga fuimos nosotros curados». Obviamente aquellos que reconocían esto alguna vez estuvieron en pecado y fueron curados por la Pasión del Salvador, ya fueren judíos o gentiles. El profeta previó esto y puso tales palabras en sus bocas mediante la inspiración del Espíritu Santo. Lo pusimos en la mayor de las dificultades al mencionarle estas palabras: «Por la rebelión de mi pueblo fue herido». Si, de acuerdo con estas palabras, el pueblo es el sujeto de la profecía, ¿por qué se dice que este hombre ha sido llevado a la muerte a causa de las iniquidades del pueblo de Dios, si es que él no es distinto del pueblo de Dios? ¿Quién, sino Jesucristo, es aquél mediante cuyas llagas nosotros, los que creemos en él,

hemos sido sanados al vencer él a los principados y a las potestades y hacer de ellos pública exhibición sobre la cruz?[14]

Los testimonios mesiánicos

Este método de argumentar a favor de la causa cristiana tomando como punto de partida las Escrituras estaba sumamente difundido. Tanto es así que sería razonable atribuir su origen a Jesús aun sin la específica declaración de Lucas 24.25s., 44s. «Para dar cuenta del principio de este proceso original y muy fructífero de reformular en Antiguo Testamento, tenemos necesidad de postular una mente creativa. Los Evangelios nos ofrecen esto. ¿Estamos obligados a rechazar tal oferta?»[15] Tal es la conclusión de Dodd acerca del asunto luego de estudiar los mayores *testimonia* usados por la iglesia para explicar la persona de su Maestro en categorías derivadas de las Escrituras. Ciertamente, ésta es una conclusión bien fundamentada. No es tan segura, sin embargo, su opinión de que las citas del Antiguo Testamento hechas por los primeros cristianos estaban confinadas a amplios sectores de la Escritura y no concentradas en versículos particulares, eliminando así la necesidad de postular un Libro de Testimonios primitivo. Es probable, a priori, que los primeros cristianos tuviesen alguna lista de textos mesiánicos probatorios dada la escasez de textos escritos en una época en que no existía la imprenta. Además, estaba la dificultad de localizar lugares específicos dentro de rollos engorrosos y la desventaja de que las Escrituras estaban redactadas en hebreo, idioma que ya no era familiar para un gran número de judíos. Es hasta dudoso que todas las sinagogas poseyesen ejemplares completos de las Escrituras del Antiguo Testamento. Muchas sinagogas pequeñas bien pueden haberse tenido que limitar a un conjunto reducido de pasajes lectivos para la primera y la segunda lecciones, tomadas de la Ley y los Profetas. Bajo tales circunstancias, y en una época en que las expectativas mesiánicas estaban al rojo vivo, ciertamente resultaría muy extraño que no circulasen entre los judíos colecciones de textos mesiánicos

probatorios, quizá de manera oral pero, más probablemente, por escrito. Orígenes parece favorecer tal punto de vista cuando expresa: «Opino que, antes del advenimiento de Cristo, los principales sacerdotes y escribas del pueblo enseñaron que él nacería en Belén, dado el carácter claro y distintivo de la profecía. Tal interpretación alcanzó incluso a la multitud de los judíos.»[16] Concedamos que Dodd está en lo cierto al señalar que muchos de los versículos utilizados por la iglesia en su apologética son solamente como la cúspide de témpanos ocultos que nos indican el contexto en el cual aparecen en el Antiguo Testamento. Sin embargo, es indudable que muchos de ellos nada tienen que ver con eso: en Mateo, los *testimonia* son, en particular, sumamente eclécticos y de ninguna manera están todos íntimamente relacionados con sus respectivos contextos del Antiguo Testamento. Hay, en realidad, toda una masa de evidencia, ignorada por Dodd, pero compilada en *Primitive Gospel Sources*, de B. P. W. Stather Hunt, que casi da la seguridad de que los primeros cristianos ciertamente utilizaron una o varias colecciones de testimonios mesiánicos de este tipo y, además, que esta modalidad continuó y fue utilizada por los apologistas, culminando con los Libros de Testimonio de Melitón de Sardis y de Cipriano. Stather Hunt sospechaba la existencia de una colección precristiana de esta naturaleza, pero no pudo identificarla. El asunto, sin embargo, quedó fuera de discusión desde el descubrimiento de la colección de textos mesiánicos probatorios (4Q *Testimonios*) de la Gruta Cuatro, en Qumrán, provenientes quizá del año 100 a.C. De todos modos, en un sector del judaísmo había quienes recopilaban textos del Antiguo Testamento y los usaban para alentar sus esperanzas respecto a un futuro Libertador.

Esta colección es de especial interés. Se divide en dos clases. Ante todo, figura la lista simple de textos mesiánicos: el profeta como Moisés en Deuteronomio 18.18, la Estrella de Jacob en Números 24.15ss., y la bendición de Jacob a Leví en Deuteronomio 33.8-11. Casi no hay dudas de que los sectarios de Qumrán usaron estos pasajes para reforzar sus propias

expectativas referentes a la era escatológica. Al parecer estaban buscando al profeta como Moisés[17] para proclamar la introducción de la edad mesiánica: ciertamente, un texto aramaico de la Gruta Cuatro indica que él fue visto como Elías *redivivus*, cumpliendo lo profetizado en Malaquías 4.5.[18] Los pactantes parecen haber buscado dos ungidos para el Día Postrero: un Mesías Real y un Mesías Sacerdotal, aludidos en los textos probatorios de la «estrella» y de «Leví», respectivamente.[19] El primero aparece, en la *Regla de la Comunidad*, con el nombre significativo del Mesías de Israel y *Nasî*, el príncipe, título derivado del príncipe davídico de Ezequiel.[20] Esto definiría de manera concluyente el texto del Antiguo Testamento que declara que él «habría de ser llamado nazareno». Sin embargo, hay varios textos —tales como el que acabamos de citar de Ezequiel— que indican que el jefe davídico sería un *Nasî*, un príncipe.[21] El Mesías sacerdotal sería más importante que el Mesías davídico. Esto en parte debido a que el rey —en teoría al menos— estaba siempre subordinado al sumo sacerdote,[22] y en parte debido a que los pactantes habían renunciado a la esperanza de redención para la mayoría del pueblo. En consecuencia, la figura de un rey davídico no resultaba tan apropiada como la figura sacerdotal que redundaría en paz, hermandad y justicia para la sociedad del pacto.[23]

Hay un segundo tipo de enseñanza mesiánica que puede hallarse en los Rollos. Es aquel que está incorporado en los Comentarios y es conocido como el método *pesher*. Mediante tal sistema las palabras de la profecía son convertidas, por así decirlo, en una especie de «perchero» del cual es posible colgar los acontecimientos contemporáneos. J. M. Allegro ha publicado cuatro documentos procedentes de la Gruta Cuatro que corresponden a esta categoría. El primero muestra cómo interpretaban ellos Génesis 49.10:

> *No será quitado el cetro de Judá;* cuando haya dominio de Israel no faltará rey perteneciente a (la línea de) David. *Porque el cetro del rey* es el mandato real; las familias de Israel

> son los *pies. Hasta que venga* el Mesías de Justica, el vástago de David, porque a él y a su simiente ha sido dado el real mandato sobre su pueblo por generaciones sin fin, el cual ha aguardado al Intérprete de la Ley (?) con los hombres de la Comunidad...

Este era un pasaje que gozaba de gran aceptación entre los apologistas: Justino lo usó en no menos de cuatro ocasiones.[24] No es menor el interés que, desde el punto de vista cristiano, despierta el segundo fragmento. Se trata de la cita y el comentario que hacen ellos de la profecía de Natán en 2 Samuel 7.11s.: «*Jehová te hace saber que él te hará casa ... yo levantaré después de ti a uno de tu linaje ... y yo afirmaré para siempre el trono de tu reino. Yo le seré a él por padre, y él me será a mi por hijo.*» Es el el retoño de David que se levantará con el Intérprete de la Ley, quien ... en Sion y en los días postreros, como está escrito, «*Yo levantaré el tabernáculo caído de David.* Este es el *tabernáculo caído de David* y después él se levantará para salvar a Israel». Esto muestra a los hombres de Qumrán no sólo utilizando el mismo texto al cual se aferraban los cristianos,[25] sino aplicándolo también a una personal figura mesiánica de sus esperanzas. Por supuesto que la diferencia fundamental consistía en esto: los pactantes estaban aún buscando a su Mesías (si esperaban uno, dos o aun tres, es algo sumamente discutido[26]) mientras que, por su parte, los cristianos estaban muy seguros de que su Mesías había venido. Y así, mientras que los pactantes usaban estos textos para su propio consuelo, los cristianos los utilizaban asidua y confiadamente en su confrontación con otros judíos. Las promesas no tenían tanto el propósito de consolar como de proclamar.

No hay duda de que los primeros cristianos usaron ambos métodos para ensalzar a Jesús. Se apropiaron de listas de textos mesiánicos[27] como las halladas en la Gruta Cuatro, y las adaptaron. En Qumrán hay, precisamente, un ejemplo de las citas compuestas que encontramos en el Nuevo Testamento. En efecto, el dicho acerca del Profeta como Moisés lleva antepuesto Deuteronomio 5.28s. sin puntuación divisoria alguna,[28] haciendo

así que las palabras se apliquen no a Moisés sino al venidero Profeta. Además, los cristianos se apropiaron del método *pesher* de interpretación del Antiguo Testamento. El Evangelio de Mateo es un buen ejemplo de ello,[29] pero la misma técnica se emplea en Hechos (2.17-21, 25-28; 4.11; etc.), en Pedro (1 P. 1.10-12; 2.6-8) y en Juan (Jn. 2.17; 12.15, 38, 40; 1924, 36s.; cf. 6.45; 13.18; 15.25). La exégesis de la *Midrash*, común en el judaísmo, también fue adoptada por los cristianos: la preocupación básica era interpretar el texto, extraer el significado oculto y aplicarlo a la escena contemporánea. Pablo hace un considerable uso de este método para exponer la significación de Cristo (1 Co. 10.1-6; 2 Co. 3.12-18; Gl. 3.16; Ef. 4.8-10); incluso recurre a un restringido uso del método alegórico desarrollado hasta un grado extravagante por Filón (1 Co. 9.9s. y Gl. 4.21-31).

Hay algo notable acerca de la exégesis que los cristianos hacían de la Escritura: comenzaban con la persona de Jesús mismo, quien —ellos estaban plenamente convencidos— era la palabra final de Dios para el ser humano, y buscaban en las Escrituras (los reconocidos oráculos de Dios) los medios para entender su significado y relacionarlo con toda la historia de la redención. Poca era la distinción que hacían ellos entre los distintos tipos de exégesis judía: los utilizaban todos conforme la circunstancia lo requiriese, para destacar la función reveladora y redentora de su Maestro. Por lo general no citaban arbitrariamente el Antiguo Testamento de manera que sirviese a su propósito; si así lo hubieran hecho, jamás habrían podido defender su punto de vista frente a judíos bien informados, como ellos lo hicieron. Utilizaban y confiaban en métodos de exposición aceptados, aunque aplicándolos desde una perspectiva enteramente nueva: la del cumplimiento. «En su exégesis —escribe Longenecker— opera la interacción de presuposiciones judías, por un lado, con la entrega y las prácticas cristianas, por otro, lo cual se une para producir una peculiar interpretación del Antiguo Testamento.»[30] Cualquiera fuere el tipo de interpretación usado[31] —y no todos eran métodos ortodoxos[32]—, no puede haber duda alguna de que la Biblia

proveía al evangelio el más importante camino de penetración en el judaísmo. Por cierto que, sin exageración, uno puede decir que éste era el único camino.

2. El Mesías es Jesús

Diferentes expectativas

La expectación mesiánica alcanzó gran auge durante el siglo 1. Para ello existían buenas razones. Las asombrosas victorias logradas por los Macabeos habían conducido al resurgimiento de la confianza y del nacionalismo judíos. Si el incrédulo había sido derrotado en una ocasión, ¿por qué no en otra? Si la casa de los Seléucidas había sido humillada por el levantamiento de Judas Macabeo, ¿por qué no podía ser derrocada la casa de Augusto por el rey elegido por Dios, cuando viniera? Teniendo en cuenta las promesas del Antiguo Testamento en cuanto a la rehabilitación de la casa de David y de su eterno reinado, y en vista de la afrenta inferida a Dios por los impíos gentiles al sojuzgar la Tierra Santa, ello resultaba una esperanza razonable que era compartida ampliamente por el hombre común.[33]

Más todavía: este punto de vista se divulgó gradualmente fuera del mundo judío, sin duda como resultado de la vasta dispersión de los israelitas. Suetonio[34] y Tácito[35] registran rumores que circulaban en la sociedad pagana insinuando que los reyes del mundo surgirían de Judea. Lo mismo decían las predicciones mágicas, cosa que produjo una profunda impresión en los crédulos círculos romanos.[36] Además, los israelitas habían observado el valor atribuido por la antigüedad pagana a los *Oráculos Sibilinos*, y a las manifestaciones proféticas de la Sibila de Cumas,[37] capitalizando ellos en su favor este tipo de literatura para sus propios fines apologéticos. ¡No será necesario decir que los oráculos comenzaron a profetizar la supremacía de los judíos! Un oráculo proclamaba:

> Cuando Roma gobierne sobre Egipto —lo cual ella todavía duda en hacer— entonces el gran reino del inmortal Rey

> aparecerá entre los hombres, y un santo príncipe [es decir, el Mesías] vendrá y reinará sobre la tierra íntegra por todas las edades del curso de los tiempos. Entonces la implacable ira caerá sobre todos los hombres del Lacio...[38]

Otro oráculo mencionaba a un rey que iba a llegar del Oriente para establecer la paz universal y dar prosperidad al pueblo judío, lo cual excitaría la envidia de los gentiles; éstos se unirían en contra de los judíos y tratarían de destruirlos a ellos y su Templo, pero serían aniquilados por Dios. Ello iba a producir una enorme afluencia de gentiles rumbos a Sion dispuestos a convertirse.[39]Estos oráculos en particular datan del siglo 2 o 1 a.C. Un Mesías davídico[40]levantado por Dios derrocaría a los gobernantes gentiles, restauraría la gloria de Israel y reinaría desde Jerusalén poniendo a los gentiles bajo su dominio al actuar como vicerregente de Dios en la tierra.

Esta era, sin dqda, la esperanza compartida más ampliamente: un Mesías político del linaje de David, que esgrimiera las armas principalmente de poder espiritual, pero que liberara también el santo suelo israelita de la dominación extranjera e introdujera los días gloriosos acerca de los cuales habían hablado los profetas. Con esta concepción sería coherente el pasaje del cetro y la profecía de Natán tomados de Qumrán. Pero también había otros puntos de vista.

Ya hemos notado como, a partir del regreso del exilio en el siglo 6, prevaleció la esperanza en dos líderes ungidos. Ello puede verse no sólo en el *Testamento de los Doce Patriarcas*[41] y en Qumrán, sino también en la literatura rabínica.[42] También estaba el profeta como Moisés, hallado tanto en Qumrán[43] como entre los samaritanos.[44]

Las *Parábolas de Enoc* concedían gran importancia al concepto de un Hijo de Hombre, llamado el elegido, el justo, el compañero de Dios, la luz de los gentiles, y así por el estilo. Siendo preexistente, el Hijo del Hombre toma asiento en el trono de Dios, posee dominio universal y juzga a los malvados.[45] Los problemas de esta parte de *Enoc* son extremadamente complejos. Sin

embargo, hay razones para suponer que representan una modalidad de especulación mesiánica corriente en el tiempo de Jesús, pese a lo impuro de su texto etíope y pese a la real posiblidad de que haya sufrido interpolaciones cristianas. Esta probabilidad es reforzada por la aparición del Hijo del Hombre en *2 Esdras.*[46]

En *2 Esdras* 7.28s. hallamos otro tipo de interpretación. Allí se lo ve al Mesías como Hijo de Dios, aunque el significado exacto del término no resulta claro. El personaje es muy humano: por cierto que muere y su muerte introduce el juicio final. Había otro modo de considerar la tan ansiada liberación. En este caso no era mediante la guerra sino a través del sufrimiento. Hay pasajes en los Rollos que muestran que los pactantes poseían corporativamente no sólo un conocimiento del papel del Siervo de Jehová —el cual ellos admitían cumplir por sí mismos[47]— sino también una interpretación personal y mesiánica. Como apéndice a un discutido versículo incluido en la *Regla de la Comunidad,*[48] el Rollo de Isaías hallado en la Gruta Uno dice *mshhty* (ungido) en lugar de *mshht* (desfigurado) de Isaías 52.14 (Texto Masorético). El significado sería: «Como tantos se asombraban de ti, así yo ungí su apariencia por encima de la de cualquier hombre y su forma más allá de la de la sociedad humana». Parecería muy probable que los sectarios (al menos en un aspecto de sus complejas e incoherentes enseñanzas escatológicas) hayan identificado al Mesías con el Siervo Sufriente. En otro punto de sus escritos, se vieron a sí mismos como el Siervo Sufriente del Señor, el fiel remanente cuyas aflicciones tenían carácter redentor.[49]

La complejidad del cumplimiento

Todos estos conflictivos conceptos circulaban acerca del venidero Libertador. Habrá sido inevitable entonces que cuando los cristianos comenzaron a proclamar ante los judíos a Jesús como Mesías hayan encontrado no sólo un inmenso e inmediato interés sino también una intensa actitud interrogativa. ¿Qué clase de Mesías era él? Las respuestas de los cristianos dejaban

satisfechos a algunos judíos, pero no a otros. De todos modos, tales respuestas mostraban que el Jesús de ellos no se adaptaba exactamente a ninguno de los estrictos moldes contemporáneos de predicción mesiánica. Compartían ciertas características comunes a la mayor parte de tales especulaciones, pero era superior a cualquiera de ellas.

¿Era él el Hijo de David? Sí, ciertamente lo era. Hijo de David, Simiente de David, Linaje de David y todo lo demás (p. ej., To. 1.3; Ap. 5.5; 22.16; Mt. 15.22; etc.). De aquí, naturalmente, la importancia de las genealogías en la evangelización. Pero él era mucho más que el descendiente de David, más que el heredero de las promesas de Amós referentes al tabernáculo de David dominando a todas las naciones. El era el Señor de David, cosa que imponía considerables limitaciones en el sentido de ser él su «hijo».[50] La resurrección es lo que reivindica esta demanda en favor de Jesús. Dios lo levantó, su alma no permaneció en el Hades y su carne no vio corrupción. ¿Qué era esto sino lo profetizado acerca del Mesías de David en el Salmo 16 muchos años atrás? David no podía haber hablado acerca de sí mismo puesto que su tumba era posible verla aún en el siglo 1, y su carne con toda seguridad conoció la corrupción. Era forzoso que él estuviera hablando del Mesías, y es importante notar que David no lo llamó «hijo» sino «Señor» (Hch. 2.25-36). Como Señor ha ascendido a los cielos y ahora se sienta en el lugar de poder. Tal fue el argumento de Pedro el Día de Pentecostés y lo mismo tiene que haber sido reiterado en las discusiones acerca del linaje de Jesús. ¿Había sido él un líder político? Para los cristianos ésta tiene que haber constituido una de las preguntas más difíciles de responder. Porque, a primera vista, él lo había sido, pero fue un fracasado. ¿Cómo podía haber sido el Mesías y terminado en una cruz romana como desacreditado «rey de los judíos»?[51] La respuesta parece haber constituido en que ciertamente él era un conductor político pero —una vez más— no la clase de conductor que se había esperado. Apareció predicando el real dominio de Dios y lo ejemplificó en su comunidad de seguidores. Esta incluía a fariseos como Nicodemo, a herodianos, a patriotas

comunes como Santiago y Juan bar Zebedeo, a colaboracionistas como los publicanos Mateo y Zaqueo, y a extremistas zelotes como Simón el Zelote (y quizá también Judas Iscariote y Pedro).[52] Jesús fusionó este conjunto de incompatibilidades políticas llevándolas a experimentar una comunión profunda y unánime. Y esto era como un anticipo de lo que él podía hacer en cualquier parte para reconciliar posiciones políticas y sociales en conflicto. Ciertamente, él murió sobre la cruz, pero ¿es que nunca los israelitas había oído acerca de los dolores de parto de la era mesiánica, acerca del lugar del sufrimiento en la victoria y acerca de la necesidad de que aun el Siervo de Jehová sufriera antes de su vindicación? Con toda seguridad que hay un sentido en el cual el reino de Jesús no es de este mundo, pero aun así llegará el día en que él restaure el reino de Israel, en que sus apóstoles regirán al nuevo Israel, en que los reinos del mundo llegarán a convertirse en los reinos de Jehová y de su Mesías (Hch. 1.6; Mt. 19.28; Ap. 11.15).

La temprana predicación a los judíos no demoró esta esperanza indefinidamente ni la puntualizó, esfumándola. Aun en el siglo 2 todavía se ofrecía a los fieles un reino terrenal y un milenio terrenal.[53] El arrepentimiento de los judíos —su retorno a Jesús como Mesías— era un hecho que apresuraría el advenimiento de los anhelados «tiempos de refrigerio de la presencia del Señor» cuando «él envíe a Jesucristo, que os fue antes anunciado; a quien de cierto es necesario que el cielo reciba hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que habló Dios por boca de sus santos profetas que han sido desde tiempo antiguo» (Hch. 3.20ss.). Entonces Jesús sería un conductor político perfecto.[54] Y en el ínterin, para demostrar que ciertamente él no era un engañador sino que disfrutaba del lugar más encumbrado en cuanto a honor y poder junto a Dios, esperando el momento adecuado para ejercer su autoridad sobre los enemigos, estaba en la iglesia la presencia de su poderoso Espíritu continuando en medio de sus fieles y a través de ellos los *dynameis*, los actos de poder cumplidos durante su vida. No, la cruz no significaba que Jesús era débil; todo lo contrario.[55] Era

el clímax de los poderosos actos de Dios en Jesús; allí él era reivindicado triunfalmente mediante la resurrección, de la cual ellos eran testigos. Tal era la manera en que los primitivos predicadores respondían al cargo respecto a la debilidad política que implicaba la ejecución de Jesús. No hay duda de que muchos judíos se negaron a aceptar que un criminal condenado pudiera haber sido aquel que los israelitas habían estado esperando. Pero existe sólida evidencia de que muchos creyeron y de que el rápido crecimiento de la iglesia de Jerusalén en los primeros tiempos se debió, no en pequeña medida, a una ardiente expectativa y esperanza de los cristianos de origen judío. Tal expectativa y tal esperanza tenían que ver con un inminente regreso de Jesús dotado con poderes para gobernar, para derrotar a los romanos y para consumar aquello que ya él había iniciado. Aunque en el temprano evangelio este elemento político era indudablemente de mayor significación que la que se le ha adjudicado, no debe exagerarse.[56] Los cristianos de origen judío no tomaron parte en la Gran Rebelión de los años 66-70 d.C., ocasión en que hasta los pactantes de Qumrán fueron engañados creyendo que el día de la liberación había amanecido, pereciendo así por su error. Tampoco se sumaron los cristianos a la Segunda Rebelión de los años 133-135 d.C. Indudablemente que recordaban las advertencias de Jesús en cuanto a no seguir a falsos Mesías (p. ej., Mt. 24.24s.). Se negaron a aliarse con Bar Kojba, a quien el rabino Aquiba proclamaba como Mesías: sabían que si Jesús no había traído el reino, tal realización tampoco sería posible mediante el poder del Hijo de la Estrella.

¿Fue Jesús un Mesías profético o fue, quizá, un Mesías sacerdotal? Fue ambas cosas. Todos reconocían a Jesús como profeta (Lc. 7.16; Mt. 21.46). Pero aun durante su vida hubo un sector del pueblo judío que lo consideraba como *el* profeta que tenía que aparecer al fin de los tiempos (Jn. 6.14; Mc. 6.15; Mt. 21.10s.). Parece no haber evidencia respecto a que Jesús mismo haya pensado acerca de sí de esta manera. Sin embargo, se nos dice que después de la resurrección sus discípulos emplearon esta categoría de expectativa mesiánica para llamar la atención

a su importancia. Dos veces en los primeros sermones de Hechos se lo describe como el profeta como Moisés (Hch. 3.22; 7.37). Y tal cristología persistió dentro de la cristiandad judía, si es que podemos juzgar a través del *Evangelio de los Hebreos*[57] y de la *Predicación de Pedro*.[58] Pero si este concepto acerca de Jesús floreció entre la cristiandad judía, también desapareció con ella. Por bueno que fuera para enfatizar la función reveladora y la significación escatológica de Jesús, tal concepto no daba lugar a su pre-existencia, a su *parusía* ni a su presente entronización a la diestra de Dios. Todos estos puntos se destacan en la proclamación de Jesús como sacerdote, cosa que hallamos en Hebreos. Obviamente esto habría tenido una apelación muy limitada (exclusivamente para los judíos y, entre ellos, en grado considerable solamente para los sacerdotes).[59] Pero en círculos donde existía expectación en cuanto a un sacerdote levítico que viniera como una figura escatológica, sería una categoría útil para explicar a Jesús. Seguramente que él no pertenecía a la tribu de Leví, pero ese era un problema susceptible de soslayarse. El pertenecía a un orden enteramente distinto, ejemplificado por Melquisede. Este era tanto sacerdote como rey, y demostraba su superioridad sobre el sacerdocio levítico mediante la doble prueba de aceptar diezmos de Leví (¡todavía en los lomos de Abraham!) y bendecirlo ... «Y sin discusión alguna, el menor es bendecido por el mayor» (He. 7.7). Irrumpiendo en la escena del Génesis «sin padre, sin madre ... que ni tiene principio de días ni fin de vida, sino hecho semejante al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre». Ese era el sacerdocio al cual Cristo pertenecía (He. 7.1-3). Y si los lectores, quizá ellos mismos sacerdotes, se sentían tentados a pasar por alto a Melquisedec como una antigua rareza, en cambio se encontraban anonadados ante el Salmo 110.4 (He. 7.21). Este Salmo, reconocido como mesiánico, considera al Mesías como sacerdote eterno, según el orden de Melquisede. Y el sacerdote mesiánico, Jesús, tiene muchas ventajas que el autor de Hebreos bosqueja acabadamente, ventajas que ningún sacerdote humano puede igualar. Jesús es sin pecado, vive para siempre y de una sola vez ha

hecho sacrificio por los pecados al asumir personalmente en el Calvario la responsabilidad por ellos (cf. He. 7.24-27). Además, este sacerdote, a diferencia de tal figura como la esperada en *Los Testamentos de los Doce Patriarcas,* no desempeña meramente una función terrenal. Sí ejerce esta función —la cual es subrayada en los capítulos 9 y 10 de la epístola— pero, además, tiene un papel presente: interceder a favor de los seres humanos mediante su presencia a la diestra de Dios, lugar al cual él ha sido exaltado, y también ejercerá un futuro papel cuando venga como juez en la *parusía* (He. 7.25; 10.12ss.; 9.28).

Ahora bien, en cuanto al Hijo del Hombre —podía preguntar un judío—, ¿vuestro Jesús llena ese papel? Una vez más la respuesta tiene que ser un condicionado «sí». Pese a eruditas afirmaciones en sentido contrario,[60] me parece que está fuera de toda razonable duda que Jesús ciertamente se consideraba a sí mismo como Hijo del Hombre.[61] Asimismo, opino que la ambivalencia del aramaico *barnasha* —que podía ser tanto una refencia a sí mismo como una alusión al Hijo del Hombre en la profecía de Daniel— fue un gesto deliberado de parte de Jesús, gesto acorde con la ambivalencia de su persona toda. Los evangelistas dejaron bien en claro que solamente Jesús habló acerca de sí mismo de tal manera;[62] pues ellos no compartían esa cristología, dado que lo consideraban a él como «Señor» o como «Cristo». Sin embargo, el simple hecho de que ellos retuviesen en sus Evangelios ese título para Jesús sugiere que había regiones en las que ésta era una forma particularmente atractiva de entender la persona y la obra de Jesús. Lohmeyer conjetura que Galilea muy probablemente era un lugar así.[63] Había allí —opina él— círculos muy embebidos de Daniel, de las *Parábolas de Enoc* y del *Apocalipsis de Esdras,* tres escritos de la literatura no cristiana donde al Hijo del Hombre le es concedida importancia mesiánica. Por lo tanto, fácilmente entenderían ellos cuando Jesús hablaba del Hijo del Hombre escatológico que iba a venir en las nubes del cielo. Esta era una simple reiteración de su propio concepto en cuanto al Hijo del Hombre. Pero cuando Jesús se refirió a *sí mismo* como el Hijo del Hombre encarnado, el

Hijo del Hombre corporizado en un humilde carpintero más bien que en un juez celestial, esto sí que fue noticia para ellos, pues nada hay en el pensamiento precristiano en cuanto a una encarnación del Hijo del Hombre. Hubo otra conmovedora forma con la cual Jesús enseñó que aquél tendría que sufrir y resucitar de entre los muertos. En otras palabras, tenía que cumplir el papel de Siervo Sufriente y dar su vida en rescate por muchos (Mc. 10.45).

Esto era algo inaudito en el judaísmo. Bien pudiera ser, como ha opinado Jeremias,[64] que en el judaísmo algunos aspectos de las características del Siervo hayan sido aplicados al Hijo del Hombre en versículos tomados a la ventura, pero que nunca había sido él identificado como tal. El Hijo del Hombre representaba el más excelso concepto de la glorificación, mientras que el Siervo representaba el nadir de la degradación. El genio de Jesús fue lo que amalgamó estos dos conceptos. Mediante su enseñanza y su pasión él demostró la realeza del servicio y la extraordinaria magnitud del sufrimiento vicario.

Hay evidencia como para sugerir que la cristología del Hijo del Hombre no murió simplemente en el cristianismo sino que se prolongó en el concepto de Jesús como el Hombre, el hombre arquetípico. Tal concepto apelaba por igual a los intelectuales judíos como Filón[65] y a los círculos helenísticos donde las especulaciones acerca del Hombre Primigenio eran numerosas.[66] Esto contaba con el atractivo adicional de destacar la pre-existencia del Mesías que era identificado con el Adán de Génesis 1.27, el Hombre Celestial, ideal en la forma en que Dios quería que él hubiese sido, en contraste con el hombre caído, terrenal y empírico de Génesis 2.7, en cuya humanidad todos participamos. Pablo utiliza esta terminología[67] y lo propio hace Juan (Jn. 3.13; 12.23, 31; cf. Ap. 1.13; 14.14), al igual que la Epístola a los Hebreos (5.7ss.). Es interesante notar que el concepto sobrevivió en la pseudo-clementina *Predicación de Pedro*, obra judeo-cristiana del siglo 2 con tendencias gnósticas. Aquí el verdadero profeta es identificado con Adán. Así tenemos un eslabón con el concepto de Jesús como el profeta, interpretación

ésta muy popular en círculos judeo-cristianos. Era ella un valioso instrumento para explicar la importancia de Jesús a una amplia variedad de oyentes, en particular a aquellos que habíen llegado a tener contacto con las especulaciones del erudito judaísmo helenista. Los temas referidos a la pre-existencia, al juicio final y al sufrimiento vicario estaban reunidos en una sola persona: el propio Jesús. El contenido de la proclamación de ellos era el propio Jesús.

En caso de haber quienes[68] estuvieran acostumbrados a pensar acerca del venidero libertador en términos de Siervo Sufriente, también en esto los cristianos estaban en condiciones de hacer una profunda impresión. Su Libertador llenaba al detalle el cuadro del Siervo de Isaías de manera que la comunidad de Qumrán no podía hacerlo. Ahí estaba alguien libre en absoluto de pecado, a diferencia de la «casa de santidad para Israel, la compañía del lugar santísimo para Aarón»[69] como los pactantes pretendían ser. Aquí estaba alguien que podía «hacer expiación por la tierra y castigar a los malvados» de tal modo que ninguna mera comunidad mártir podría hacerlo;[70] en realidad la muerte de ellos no podría hacer más expiación por los pecados que la hecha por los sacrificios aarónicos.[71] De ambos podría decirse que purificaban de la contaminación ceremonial, pero no era posible que alcanzaran al ser humano que pecó desvergonzadamente. Burlarse de Dios deliberadamente no tenía perdón en el pensamiento judío. Pero la muerte voluntaria de Jesús era algo distinto: se trataba nada menos que de la entrega de sí mismo por parte del propio Hijo de Dios, y su eficacia era duradera y efectiva. Felipe el evangelista estaba seguro de que el profeta Isaías se había referido a Jesús (Hch. 8.34). Solamente él cumplió Isaías 53; era tan inmaculado que «nunca hizo maldad, ni hubo engaño en su boca»; era tan paciente (en contraste con las belicosas meditaciones de los hombres de Qumrán) que «como oveja delante de sus trasquiladores, no abrió su boca». Fue martirizado como algunos de los pactantes y de los macabeos, pero «cuando le maldecían, no respondía con maldición, cuando padecía no amenazaba, sino encomendaba la

causa al que juzga justamente»; además, era tan diferente en este aspecto que «llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero ... por cuya herida fuisteis sanados» (1 P. 2.22ss.).

La muerte de Jesús

Basándose en pasajes de la Escritura como los precedentes, los cristianos argumentaban que el Mesías estaba destinado a sufrir. Y más de un judío de mente esclarecida habrá admitido este punto. Así, Trifón, después de haber recibido a través de Justino una buena dosis de tal enseñanza espiritual, concede lo siguiente: «Es bien claro que las Escrituras anuncian que Cristo tenía que sufrir ... Sabemos que él sufriría y sería llevado como oveja.»[72] Hasta ahí llega el acuerdo. Pero el motivo de controversia surge en lo relativo a la forma de la muerte de Jesús: la crucifixión. Trifón hablaba en representación de todos los judíos al hacer la siguiente objeción: «Pero demuéstranos que él tenía que ser crucificado y sufrir de manera tan desgraciada y tan deshonrosa la muerte que está maldecida por la Ley. No podemos ni siquiera considerar un asunto como ése.»[73] En especial, dos eran los aspectos que los judíos no podían asimilar.

En primer lugar, tal clase de muerte resultaba una piedra de tropiezo debido a que indicaba debilidad de parte del pretendido Mesías. Ya hemos visto algo de la manera en que los cristianos hacían frente a este cargo.[74] Lejos de ser una muestra de debilidad, la cruz constituía el supremo acto de poder en la vida de Jesús. Allí él se enfrentó con las fuerzas del mal y las derrotó: él reinó desde el madero, como a Justino y también a muchos de los Padres posteriores les agradaba decir.[75] Podían haber estado errados al pensar que éste era el verdadero texto del Salmo 96, pero estaban muy en lo cierto al considerar éste como uno de los mayores temas en el relato que Juan hace de la Pasión. También para Pablo la cruz es el poder de Dios (1 Co. 1.24); allí Jesús actuó «despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente triunfando sobre ellos» (Col. 2.15). Pero la demostración terminante de que la cruz es victoria y no derrota fue provista por la resurrección. Ese es el énfasis del testimonio

en los primeros discursos de Hechos: «A éste ... prendisteis y matasteis por manos de inicuos, crucificándole; al cual Dios levantó, sueltos los dolores de la muerte, por cuanto era imposible que fuese retenido por ella ... No fue dejado en el Hades ... A este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos» (Hch. 2.23s., 31 s.). Tal fue el testimonio apostólico al refutar el cargo de que la cruz significaba derrota. Dios había reivindicado a su Siervo Sufriente exaltándolo al lugar más encumbrado del universo al reconocer que había sido fiel hasta la muerte. Por lo tanto, tenía pleno derecho al título de *Kyrios*, Señor (Flp. 2.8-11). El cumplió la profecía del Salmo 110.1 y con poder se sentó a la diestra de Dios. También Justino subraya el poder de la cruz. Para ello realiza una elaborada exégesis alegórica de la batalla con Amalec, cuando Josué dirigió las operaciones y Moisés mantuvo los brazos extendidos mientras oraba.[76] Hace notar que, al extender sus brazos, Moisés adoptó la forma de cruz.

> Si él abandonaba parte alguna de este signo —que era una imitación de la cruz— el pueblo era derrotado, pero, si permanecía en esa actitud, Amalec era vencido en igual medida. Y aquel que prevaleció, prevaleció mediante la cruz. Porque el pueblo no fue hecho más fuerte a causa de que Moisés orase así, sino porque, mientras alguien que llevaba el nombre de Jesús (Josué) estaba a la vanguardia de la batalla, él mismo hizo la señal de la cruz.[77]

Fantasiosa manera de escribir, sin duda, pero esto apelaba a los judíos, muchos de los cuales, como Filón, consideraban al significado alegórico como el más profundo para entender la Escritura. Bajo el elaborado argumento resplandece la convicción relativa al *Cristus Victor*, tal como en otra demostración del poder de la cruz aparece la serpiente ardiente levantada sobre un asta.[78] No, la crucifixión no significaba debilidad y fracaso de parte de Jesús.

Había una segunda objeción de los judíos a la idea de que el Mesías pudiera haber muerto sobre una cruz. Para ello se

basaban en la afirmación del Antiguo Testamento que declaraba que un hombre cuyo cuerpo fuera expuesto sobre un madero quedaría bajo la maldición de Dios (Dt. 21.22ss.). ¿Cómo podía el Mesías ser maldito? Este era un problema que los cristianos tuvieron que enfrentar desde el mismo principio, y parece que también desde el principio comenzaron a intentar la búsqueda de una respuesta. Tanto a Pedro como a Pablo se los presenta predicando que el Jesús que murió en lugar de la maldición sobre el madero era, pese a todo, el Salvador (Hch. 5.30s.; 10.39; 13.29). Mediante su muerte allí, había sido cumplido el rescate del pecado que el Antiguo Testamento anhelaba. Todavía no se había elaborado una teología coherente, pero ellos sentían que, de alguna manera, la cruz se encargaba del pecado y que la resurrección de Jesús —la cual los propios judíos no podían negar— mostraba que la maldición había sido anulada. Posteriormente llegaron a entender con mayor plenitud cómo podía ser esto. Pedro explica (1 P. 2.24) que en cumplimiento de Isaías 53 Cristo llevó *nuestros pecados* a aquel lugar de maldición. Pablo aclara que Jesús ciertamente sufrió en el lugar de la maldición, pero que esa maldición que él padeció, en justicia nos correspondía a nosotros, puesto que hemos quebrantado la ley de Dios y en tal forma merecido su ira judicial: «Maldito todo aquel que no permaneciere en todas las cosas escritas en el libro de la ley, para hacerlas».

Esa es la situación que condujo a Cristo a la cruz por nosotros. «Maldito todo el que es colgado de un madero» (Gl. 3.10, 13). Esta tiene que haber seguido siendo la manera habitual[79] de enfrentar la objeción judía en cuanto a que la muerte sobre la cruz demostraba que Jesús había sido castigado con la maldición divina. Tal argumento es utilizado por Justino con casi las mismas palabras de Pablo:

> Porque toda la raza humana será hallada bajo maldición. Por cuanto está escrito en la ley de Moisés "Maldito el que no confirmare las palabras de esta ley para hacerlas". Y nadie ha hecho todo eso exactamente —tú no te animarás a negarlo—

> sino que, unos más y otros menos, han observado las ordenanzas prescriptas ... Y si el Padre de todos desea que su Cristo cargue sobre sí las maldiciones de toda la familia humana (sabiendo que después que aquél haya sido crucificado y muerto lo levantará nuevamente), ¿por qué, entonces, disputáis acerca de aquel que se sometió a cumplir estas cosas conforme a la voluntad del Padre? ¿Por qué hacéis objeciones, como si él fuese maldito? ¿Por qué, más bien, no os lamentáis vosotros mismos?[80]

El nacimiento de Jesús

Esta era, pues, la manera común de encarar el problema que para los oyentes judíos del evangelio presentaban la muerte de Jesús. Pero no menos formidable resultaba el problema en torno a su persona y a su nacimiento. El judío Trifón lo expresa muy bien:[81] «Respóndeme, primero, cómo puedes tú mostrar que hay otro Dios aparte del Hacedor de todas las cosas. Y, en segundo lugar, has de probarme también que él se ha rebajado a nacer de la Virgen.» La deidad de Jesús era anatema para los judíos, y todavía sigue siéndolo.[82] La idea de que Dios se había rebajado a nacer de una virgen constituía una blasfemia forjada conforme a los mitos paganos referentes a los amoríos de Zeus con mujeres mortales. No es éste el lugar para ofrecer un estudio detallado[83] de la manera en que Justino trata de convencer a Trifón en lo relativo al nacimiento virginal. Intenta persuadirlo especialmente por la insistencia sobre la «virgen» de Isaías 7.14, a pesar de las justificadas protestas del judío señalando que se trata de una traducción incorrecta del hebreo *'almah*, que meramente significa «mujer joven». Es incuestionable que, por el tiempo en que Justino escribió, el nacimiento virginal formaba parte del credo común del cristianismo. Pero bien puede no haber sido así en el período anterior. El nacimiento virginal no figura en la primitiva predicación de Hechos: por cierto que lo que allí encontramos es una cristología cercana al adopcionismo.[84] No hay evidencia de que integre la predicación del evangelio en parte alguna del primitivo cristianismo. Nada de ello se menciona en los escritos de Juan, ni de Marcos, ni de Pablo.[85] Indudablemente fue

aceptado en algunas áreas de la cristiandad judía, así como también gentil. Además de los relatos acerca del nacimiento tanto en Mateo como en Lucas, la fórmula de Mateo para citar Isaías 7.14 bien puede sugerir que el texto fuera usado para fines apologéticos antes de su tiempo. Todo esto, naturalmente, no significa que Jesús no haya nacido de una virgen. La evidencia judía, tal como es, sostiene la afirmación de Mateo y de Lucas referente a que el nacimiento de Jesús no fue como el de otros hombres.[86] Pero lo que sí ciertamente significa es que el nacimiento virginal no fue en principio un tema tan destacado como posteriormente llegó a serlo en el credo. Mucho más fundamental para las objeciones judías resultaba la creencia cristiana de que Jesús era participante de la naturaleza de Dios.

En ninguna parte del Nuevo Testamento Jesús es declarado abiertamente como Dios. Algunos pasajes, como Juan 1.1, Colosenses 2.9, Hebreos 1.1ss., ciertamente se aproximan a la identificación de Jesús con Dios, pero ciertamente los cristianos tuvieron el cuidado de recordar la humanidad de Jesús y la subordinación que ello implica. Sin embargo, la confesión cristológica más antigua y difundida parece haber sido «Jesús es Señor».[87] La misma tiene firmes raíces en los días más tempranos de la iglesia palestina de habla aramea: no meramente en los sermones de Hechos (p. ej., Hch. 2.36) —lo cual podría ser discutible—, sino en el grito de *Maranatha* (¡Oh, Señor nuestro, ven!) usado como invocación solemne en la eucaristía (1 Co. 16.22; *Didaqué* 10.6), cosa que no puede ser desmentida. Tenemos ahí a cristianos de origen judío aplicando a un crucificado rabí la palabra «Señor», vocablo que había sido utilizado en el Antiguo Testamento como el más frecuente título para el inefable nombre de Jehová. Justificaban tal actitud mediante el Salmo 110.1, donde, en un pasaje reconocido como mesiánico, Dios llama al Mesías «Señor». Tal demanda la fundamentaban señalando a la resurrección, prueba positiva de que Jesús había ascendido al lugar de poder junto a Dios señalado en el Salmo.

Tal confesión dejaba, pese a todo, lugar para que el judío estricto pudiese mantener el monoteísmo de su fe, cosa que la

posterior definición cristiana hizo más difícil. Había una variedad de sentidos según los cuales uno podía entender *Mar*, «Señor»: desde un cortés «señor» hasta el majestuoso Señor del Universo.[88] Lo mismo se aplicaba a «Hijo de Dios». Se nos dice que éste era el sentido de la voz escuchada en el bautismo: Jesús es el «Hijo» del Salmo 2.7 (Mc. 1.11). Este era el gran significado de la demanda de Jesús en el relato de los siervos malvados: «Por último, teniendo aún un hijo suyo, amado, lo envió también a ellos» (Mc. 12.6). Y tal fue lo que el propio Jesús admitió delante del sumo sacerdote, es decir, que él era el glorioso Hijo del Hombre y el Hijo del Bendito (Mc. 14.61s.). Nada hay de improbable en cuanto a que Jesús haya hecho tal admisión, según recientemente lo ha mostrado Otto Betz.[89] La famosa profecía de Natán contemplaba la venida del rey davídico como «Hijo» de Dios: «Yo le seré a él por Padre y él me será a mí por Hijo». El sumo sacerdote decidió considerar eso como blasfemia: ésta consistía en que un humilde carpintero pretendiese ser el escatológico «Hijo», tanto de Dios como de David, que estaba próximo a inaugurar el reino eterno de 2 Samuel 7.13. Pero el judío que creía que Jesús había hecho precisamente esto, el cristiano de origen judío, hallaba en esto una categoría de interpretación cristológica que en nada obstaculizaba su monoteísmo. Según este enfoque, Jesús no era «Hijo» por generación física: físicamente era Hijo de David. Pero había sido designado «Hijo de Dios» en el sentido de autor del eterno reino y ocupante del trono de David para siempre, mediante la resurrección.[90] Esto era muy distinto de llamar a Jesús «Hijo de Dios» en un sentido ontológico, manera ésta de interpretar su persona que siempre tendió a constituirse en piedra de tropiezo para los judíos. Tal dificultad podía ser eludida identificando a Jesús con la Sabiduría precósmica —el Logos— que, desde la época de la literatura de Sabiduría, era concebida como compañera y el agente de Dios en la creación. Este es el enfoque tanto en el prólogo de Juan como en el comienzo de Hebreos, y habrá tenido significado para los judíos ilustrados sin por eso de manera alguna insinuar un diteísmo. Pero había una manera en

que a los cristianos de trasfondo judío realmente les agradaba pensar acerca de Jesús. Era aquella según la cual el Espíritu Divino reposaba sobre la plenitud de Jesús, cumpliendo así la profecía mesiánica de Isaías 11.1ss. Por eso el *Evangelio de los Hebreos* expresa: «Todo el manantial del Espíritu Santo descenderá sobre él», y también: «Sucedió que cuando el Señor subió del agua, todo el manantial del Espíritu Santo descendió sobre él y reposó sobre él, y él les dijo: "Hijo mío ... tú eres mi reposo; tú eres Hijo primogénito que reinas por siempre"».[91] Además, el *Evangelio de los Ebionitas,* escrito a principios del siglo 2, presentaba a Jesús como «un cierto hombre de aproximadamente treinta años de edad» que fue bautizado por Juan, «y al ascender del agua, los cielos le fueron abiertos y vio al Espíritu Santo en la forma de una paloma que descendía y entraba en él. Y una voz resonó desde el cielo diciendo: "Tú eres mi amado Hijo, en ti yo me agrado"».[92] Ahora bien, este evangelio representa una tendencia docetista que pronto se introdujo en la cristiandad judía: el advenimiento del Espíritu aquí descrito no es ni adopción ni inspiración, sino la unión de un ser celestial con el hombre Jesús, produciendo así el Cristo, el Hijo de Dios.[93] Pero es muy evidente la perfectamente ortodoxa cristología cristiana de origen judío de la cual surgió. Jesús es aquél en quien el Espíritu reposó, aquél que ha sido señalado como Hijo de Dios (Jn. 1.33s.), aquél a quien Dios envió exclusivamente, el único que transmite el mensaje de Dios, porque él fue el único a quien Dios concedió su Espíritu en forma ilimitada (Jn. 3.34). Esta es una cristología que Trifón habría encontrado mucho más aceptable y que no es tan fácilmente reconciliable con la preexistencia de Jesús.

> Parte de tu disertación —dice Trifón— parece paradójica y por completo carente de prueba. Porque tú dices que este Cristo existió como Dios ante de los tiempos, y que después se resignó a nacer y a convertirse en hombre, pero que él no es hombre de hombre ... esto me parece ser no sólo una paradoja sino también una necedad.[94]

¡Y Justino, antes de dedicarse a convencer al judío, muestra su cordura admitiendo que *ciertamente* parece paradójico! Si hubiera estado discutiendo el asunto ochenta años antes, no se habría esforzado tanto para obligar a Trifón a confesar a Cristo en categorías que obviamente no eran útiles para él a causa de las connotaciones que tenía. Es muy saludable recordar que en ninguna parte de los discursos de Hechos se proclama a Jesús como Dios, ni siquiera como Hijo de Dios. El enfoque era más flexible en aquellos días, aunque las convicciones que subrayaban las demandas eran prácticamente las mismas: Jesús en los primeros discursos de Hechos es mencionado como aquel que hacía cosas que en el Antiguo Testamento son atribuidas a Dios. Este enfoque cristológico más flexible trajo aparejado un éxito entre los oyentes judíos que jamás iba a repetirse después de los dos levantamientos y de la Decimotercera Bendición.[95] La insistencia en la ortodoxia de una sola dirección, practicada por el incipiente catolicismo, produjo la inevitable reacción judía. Los cristianos fueron rechazados como impíos blasfemos deseosos de establecer dos dioses y que cometían la suprema blasfemia de presentar a Dios como quien se había unido a una mujer.

3. La modificación de la Ley

Las dos grandes divisiones entre cristianos y judíos surgieron a raíz de si el Mesías había o no había venido, y si la Ley tenía o no tenía que ser guardada. El primer problema lo hemos considerado ya con cierto detalle, dado que el asunto es crucial. El segundo, en cambio, tendrá que ser examinado de manera breve, aun en un estudio sobre la evangelización entre los judíos como éste, debido a que el problema de la Ley levantaba una colosal barrera a la evangelización.

El *status* de Israel

Bajo este encabezamiento el judío alegaría haber sufrido cuatro agravios principales. En primer lugar, el *status* de Israel había sido usurpado por los cristianos.[96] Esto era resultado

natural de las convicciones cristianas respecto a Jesús como Mesías. Si él era Mesías, sus seguidores entonces tenían que ser el verdadero Israel. Era sencillamente así. El Mesías era inconcebible aparte de su rebaño. Jesús cumplió las profecías del Antiguo Testamento y su pueblo resultaba, por consiguiente, el heredero de todas las promesas. Esto significaba que todos aquellos judíos que no depositaban su fe en Jesús estaban renegando del verdadero Israel: exteriormente podrían ser judíos, pero no lo eran de corazón (Ro. 2.28). Siempre había existido un sector incrédulo y apóstata dentro de Israel,[97] y frecuentemente había sido ésta la parte más importante de la nación. De manera que la pequeñez inicial de la comunidad cristiana en nada le impedía a ella reclamar para sí la condición de «Israel de Dios» (Gl. 6.16). Con toda energía convocaban a la casa de Israel para que se arrepintiera de su actitud hostil hacia Jesús (la cual había culminado con la ejecución de éste) y para que retornara a él reconociéndolo como Mesías (Hch. 2.38; 3.19; 4.10ss.; Ro. 9.1-3). No se consideraban a sí mismos como innovadores. Después de todo, su doctrina de la resurrección era buena ortodoxia farisaica que, asimismo, podía hallarse también en los Salmos. Su doctrina sobre el Mesías estaba claramente establecida en las Escrituras para todos aquellos que quisieran verlo. ¿Por qué, entonces, la nación judía se negaba? De persistir los israelitas en su actitud de incredulidad y apostasía, Dios los iba a juzgar como lo hizo con sus antepasados. Esto se subraya con especial vigor en la *Epístola a los Hebreos* y en el discurso de Esteban. Como dice Pablo, Dios cortó las ramas secas del olivo de Israel e injertó otras, los gentiles (Ro. 11.15ss.). Por cierto que la negativa de Israel en cuanto a reconocer a su Mesías era una segura señal de desagrado divino y de juicio sobre ellos; era prueba de una ceguera en la cual se manifestaba el juicio de Dios, tal como Isaías lo había expresado mucho tiempo atrás. Desde época muy antigua se usó Isaías 6.9-10 como un *testimonium* para explicar la situación que surgió cuando los judíos rechazaron el evangelio. Se lo cita (al parecer independientemente) en Mateo, Marcos, Juan, Hechos, Pablo y Justino.[98] Probablemente no sea

cierto que los cristianos en los primeros días del Nuevo Testamento pretendieran ser Israel, tal como en efecto lo pretendían en tiempos de Justino;[99] Israel permanece como pueblo judío, pero es visto como el pueblo judío que puso su fe en su Mesías, un pueblo de cuya suerte participaban los gentiles creyentes[100] y de cuya compañía y título son privados los judíos incrédulos (Ro. 2.28; 1 P. 2.9-10; He. 10.18). Ya en época tan temprana como la descrita en Hechos 2.40, la «generación torcida» de Deuteronomio 32.5 es interpretada por Pedro como aquella porción de Israel que no reconoce al Mesías. Ahí estaba el comienzo de un proceso que inevitablemente conduciría a la iglesia a reclamar para sí el completo y exclusivo derecho al lugar de Israel, desheredando de este modo a los judíos. Este proceso se halla en pleno ímpetu en el tiempo del Apocalipsis con sus alusiones a aquellos que «dicen ser judíos pero no lo son» y a la «sinagoga de Satanás».[101] Justino, por su parte, arguye, basándose en los profetas, que Dios rechaza a su propio pueblo y en su lugar acepta a los gentiles. En el tiempo de Tertuliano, a fines del siglo 2, era lugar común que todos los privilegios de Israel habían sido transferidos a la iglesia, que la historia de ésta era lo que se describe en el Antiguo Testamento, que Cristo había aparecido a Moisés en la zarza ardiente, y así por el estilo.[102] «De este modo —concluye M. Simon— la iglesia e Israel son sinónimos, el cristianismo y el judaísmo auténtico se confunden ... el Antiguo Pacto y el Nuevo son, en el fondo, idénticos.»[103] Tal manera de interpretar la historia del Antiguo Testamento era de lo más arbitraria, especialmente en la modalidad que tradicionalmente adquirió desde fines del siglo 1 en adelante. Sin embargo, expresada con caridad y cordura —y una vez concedida la premisa de que el Mesías era Jesús— había en ella una evidente lógica y un gran atractivo.

Las Escrituras de Israel

Un segundo agravio experimentaban los judíos como estrechamente unido al anterior. Se trataba de lo siguiente: los cristianos los habían despojado de sus Escrituras. La Septuaginta

era la Biblia de la iglesia primitiva. Allí estaban contenidos los oráculos de Dios. Si Dios había revelado verdad alguna, tal verdad tenía que estar contenida en los libros sagrados. Esto para los cristianos era axiomático, al igual que para el resto de Israel. Estaban, pues, convencidos de que Jesús constituía el acto final y definitivo de la revelación que Dios hizo de sí mismo. Consecuentemente, llegaban a la conclusión de que la historia de Jesús tenía que estar toda ella contenida —ya fuera en predicación, en tipo o de alguna otra manera— en el Antiguo Testamento, el cual era por lo tanto estudiado en busca de cualquier detalle que pudiera arrojar luz sobre el clímax de la divina revelación: Jesús el Mesías. ¡Tan detallado es este procedimiento que casi se podría escribir una vida de Cristo utilizando las citas del Antiguo Testamento contenidas en el *Diálogo* de Justino! Así, por ejemplo, en Isaías 65.2: «Extendí mis manos todo el día a un pueblo rebelde», Cristo es quien habla, refiriéndose, por supuesto, a su crucifixión. El Salmo 3.5 alude a su muerte y a su resurrección con las palabras: «Yo me acosté y dormí, y desperté, porque Jehová me sustentaba»[104] y así continúa página tras página. El cristiano está plenamente convencido de que el Antiguo Testamento es «nuestro libro» y hasta utiliza los silencios de éste en su favor.

Este proceso, naturalmente, opera en cada nivel del Nuevo Testamento. Los pasajes que en el Antiguo Testamento se refieren a Jehová en el Nuevo Testamento se los aplica abiertamente a Jesús.[105] Ya hemos hecho notar suficientemente en un capítulo anterior tal característica. Ello tiene que haber conducido a la fe a numerosos judíos. Pero, ¿qué se puede decir en cuanto a aquellos que no creyeron sino que se indignaron en gran manera ante semejante manipulación de sus libros sagrados? Su ardiente furor aparece incluso a través de esta reflexión cristiana de Ireneo:

> Si los judíos hubieran sido conocedores de nuestra futura existencia y de que usaríamos estas pruebas tomadas de sus libros, nunca habrían dudado de quemar sus propias

> Escrituras, las caules declaran que todas las demás naciones heredarán la vida eterna, mientras que aquellos que se jactan de ser la casa de Jacob serán desheredados de la gracia de Dios.[106]

Alrededor del año 130 d.C. los judíos fueron impulsados a abandonar la Septuaginta en manos de los cristianos y a preparar una traducción completamente nueva bajo la dirección de Aquila.[107] En especial luego de la caída de Jerusalén, la Ley era la única consolación que les restaba a los desdichados israelitas; por lo tanto, resultaba intolerablemente cruel que los cristianos los despojasen de aquélla. Algunos cristianos, como Justino, alegarían que los judíos habían perdido su derecho a las Escrituras al ser incapaces de entenderlas: «vuestras Escrituras o, mejor dicho, no vuestras sino nuestras, porque vosotros, aunque las leéis, no sois capaces de captar el espíritu de ellas».[108] Otros, como Bernabé, más ásperamente afirmaban que las Escrituras nunca habían pertenecido a los judíos de manera alguna.[109] Desde un principio habían sido designadas para que se entendiesen espiritualmente, es decir, alegóricamente, y los judíos, al tomarlas literalmente, eran a la vez víctimas de engaño y caían en desobediencia. Y esto porque «un ángel malvado los engañó» y porque «las cosas que allí aparecen y que para nosotros son claras [es decir, ¡la becerra roja como tipo de Cristo!] para ellos son oscuras debido a que no han prestado atención a la voz del Señor».[110] Unos pocos adoptaron una posición más indulgente respecto al derecho que los judíos tenían a sus propias Escrituras —tal es el caso de Arístides[111]— y estuvieron dispuestos a compartir con los judíos la herencia del Israel del Antiguo Testamento, pero los tales parecen haber constituido una decreciente minoría. Uno no puede menos que llegar a la conclusión de Harnack:

> Injusticia tal como la cometida por la iglesia gentil en contra del judaísmo casi no tiene precedentes en los anales de la historia. La iglesia gentil los despojó de todo: les arrebató su libro sagrado y, siendo ella misma una transformación del

judaísmo, cortó todo vínculo con la religión madre. ¡La hija primeramente roba a su madre, y después la repudia![112]

La Ley de Israel

Esto nos conduce a una tercera queja que los judíos tenían contra los cristianos. Estos habían quebrantado su Ley o, más bien, la Ley de Dios. Jesús lo había hecho en primer lugar: se había tomado excesivas libertades con el día Sábado; se había dedicado a modificar la Tora; no había tomado cuidadosas precauciones para evitar la contaminación ceremonial o las relaciones con los «perros» gentiles y, por supuesto, había sufrido una clase de muerte maldecida por la Ley. Y peor aún: sus seguidores habían repudiado al sacerdocio de Israel debidamente constituido, habían fundado sinagogas rivales, habían participado de la mesa con los gentiles y hasta llegado a sostener que un compromiso tan sagrado de Israel como era el de la circuncisión de nada servía ante Dios. ¡No es de admirarse que Trifón comenzara su discusión con Justino denunciando a los cristianos por que éstos habían quebrantado la Ley![113]

La actitud cristiana hacia la Ley judía era diversa. Sin embargo, todos parecen haber coincidido en que Cristo era la meta de la Ley. La Ley no contrariaba las promesas de Dios (Gl. 3.21), sino que era el «ayo» designado para conducir hasta Jesús a los alumnos sensibles (Gl. 3.24). Esto se destaca con notable claridad en un Evangelio judío como Mateo al igual que en un escrito de trasfondo judío y dirigido a cristianos como Hebreos, o en los escritos de Pablo. Pero la coincidencia concluye en este punto. Algunos cristianos, como los judaizantes contra los que Pablo arremete,[114] alegaban que los gentiles seguidores de Cristo deberían atacar la Tora íntegra; otros, en cambio, opinaban que aquéllos tenían que someterse a la circuncisión (Hch. 15.1). Las presiones en esta dirección bien pueden haber llegado del propio sector gentil, por sorprendente que esto pudiera parecer. Es posible suponer que aquellos que en Galacia estaban deseosos de ser circuncidados (*'oi peritemnomenoi*) en realidad eran gentiles.[115] Estos veían que las promesas habían sido dirigidas a un Israel

físico y resultaba conveniente unirse a éste: de hecho, podían darse mayores ventajas políticas desde el momento en que los judíos tenían una religión desconocida, a diferencia de los cristianos, cuya situación fue al principio incierta y posteriormente del todo precaria. Este problema quedó en parte resuelto, por lo menos por el Concilio de Jerusalén en el año 48 d.C. Sin embargo, podemos imaginar que los judaizantes no quedaron satisfechos (cf. Flp. 3.2ss.), pues Ignacio, medio siglo más tarde, pudo afirmar: «Es mejor aprender cristianismo de un hombre circunciso (es decir, de un cristiano de trasfondo judío) que aprender judaísmo de un gentil.»[116]

Una segunda actitud hacia la Ley estaba representada por los cristianos de origen judío. Es necesario tener en cuenta la influencia del elemento heterodoxo que llegó al «ebionismo», como se le llamó. Pero aun así, parece suficientemente claro que la actitud de los cristianos de trasfondo judío, tanto antes como después de la Gran Rebelión, era de guardar la Ley ellos mismos, tal como habían hecho los primeros cristianos (por lo menos hasta el punto de no mezclarse con los gentiles y frecuentar el culto en el templo y en la sinagoga). También consideraban la circuncisión, el ayuno, los sábados y las demás instituciones como ordenanzas valiosas para ellos mismos, el Israel verdadero, pero sin vigencia alguna para los adherentes gentiles del cristianismo, como tampoco a los temerosos de Dios que se congregaban en todas las sinagogas se les exigía la circuncisión ni la plena observancia de la Ley era exigida de. El Santiago de Jerusalén era un cristiano de esta clase: mantenía relaciones con los judíos no cristianos de la capital y se había ganado entre ellos un fuerte respeto. La epístola de Santiago, correcta o incorrectamente atribuida al hermano del Señor, es precisamente la clase de documento que él podía haber concebido. En otras palabras, es poco el contenido cristiano que se muestra allí en forma ostensible, pero mucho el que yace bajo la superficie.

La actitud de Pablo hacia la Ley es particularmente difícil de interpretar. Por un lado, la Ley es santa, justa y buena (Ro. 7.12), y abarca la instrucción que viene del Señor. Por otro lado, facilita

la entrada del pecado; en realidad, incita a pecar: «Yo no conocí el pecado sino por la ley; porque tampoco conociera la codicia, si la ley no dijera: No codiciarás. Mas el pecado tomando ocasión por el mandamiento, produjo en mí toda codicia» (Ro. 7.7s.). Como guía hacia un entendimiento de la voluntad de Dios es espléndida, pero como medio de unirnos a Dios —el Dios contra el cual hemos pecado— es un fracaso irremediable. ¡Y jamás fue destinada para otra cosa alguna! (Ro. 3.21; Gl. 4.21ss.; 3.22). Pablo destaca la prioridad histórica de las promesas de Dios sobre la promulgación de la Ley: la Ley no puede invalidar las promesas hechas cuatrocientos años antes (Gl. 3.17). Mediante la apropiación de la promesa, no mediante la observancia de la Ley, un gentil se incorpora en Abraham, el padre de los creyentes (Gl. 3.13s.); es precisamente la misma manera en que un judío entra en contacto con Dios (Gl. 3.28). La observancia de la Ley no puede poner a nadie a cuentas con su Hacedor, y esto por dos buenas razones. La primera es que nadie puede, ni siquiera por un día —no hablemos de toda una vida—, guardar la Ley, y no hay «obras supererogatorias» que mañana pueden reparar mis faltas de hoy (Ro. 3.19-20; Gl. 3.10). Pero aunque esto pudiera ser así, aproximarse a un Dios personal y moral sería algo imposible (Gl. 3.11s.). Dios busca la amorosa confianza de sus criaturas y no una acumulación de méritos, fría y legalista, en los libros de contabilidad celestial. Por este motivo Pablo polemiza tan enérgicamente contra la Ley considerada como medio de reconciliación con Dios. No se opone el apóstol a que los cristianos de trasfondo judío prosigan la práctica literal de su obligaciones, y ocasionalmente también él mismo lo hace;[117] pero no se siente atraído a tales prácticas (1 Co. 9.20). Para Pablo se trata de estatutos preventivos pero no categóricos: se considera muerto para el mundo de la Ley, el pecado y la muerte (Ro. 7.4); se encuentra en un nuevo mundo en donde la voluntad de Dios es corporizada en la persona de Jesús, en un pacto nuevo e interior, en una relación personal con Dios, a la cual ninguna prescripción externa respecto a él podría reemplazar.[118] No era que él se sintiera libre como para agradarse a sí mismo (cf. 1 Co.

9.21), sino que, sencillamente, vio a Cristo como la meta de la Ley para los creyentes tanto en la esfera moral como en la intelectual (Ro. 10.4). Liberado del sistema y de la maldición que le era impuesta por no haber podido vivir conforme a aquél, ahora, mediante la muerte de Cristo, se hallaba libre para cumplir la Ley de Cristo y para amar a su prójimo como a sí mismo (Gl. 5.14; 6.2).

La actitud de Pedro, si damos crédito al libro de Hechos, no era muy distinta, aunque su énfasis residía en conceder una evaluación más positiva de la Ley que la hecha por Pablo. En el Concilio de Jerusalén, Pedro habla apasionadamente en favor de liberar a los gentiles de la obligación de la Ley, yugo «que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar» (Hch. 15.10ss.). También ve la Ley interior del Espíritu Santo —tanto en gentiles como en judíos— y la considera como el cumplimiento de aquello que la Ley del Antiguo Testamento había significado; subraya además el *agapē* como el resultado práctico de la Ley (1 P. 4.8). Sin embargo, en el siglo 2 los cristianos de trasfondo judío consideraban a Pedro, junto con Santiago, como su paladín. De tal manera es probable que Pedro, en comparación con Pablo, se sintiera menos libre para ejercer los privilegios de la libertad cristiana respecto a la Ley.

La iglesia, sin embargo, estaba volviéndose crecientemente gentil y aumentaba su antipatía hacia el judaísmo, hacia su Ley y hacia su culto. Bernabé, como ya hemos visto, utilizaba el método judío de alegorizar de manera tan inexorable como lo había hecho Filón. El resultado fue que él trasladó por completo la Ley al campo cristiano, sosteniendo, además, que los judíos no tenían derecho a ella debido a que, aunque les fue dada a ellos, no eran dignos de recibirla a causa de su pecado. «Aprended ahora cómo la hemos recibido *nosotros*»[119] —prosigue Bernabé—, y comienza a presentar a Jesús como la nueva Ley, como el nuevo pacto dado al pueblo de su propia posesión. Resultaba bastante fácil volver contra los propios judíos el cargo que éstos mismos formulaban contra los cristianos de no guardar la Ley. Solamente había que mencionar el becerro de oro o las

murmuraciones en el desierto para poder afirmar que los judíos ciertamente no había guardado la Ley. Este tipo de estéril argumentación circuló profusamente, si hemos de juzgar por la reaparición de tales temas en las páginas de Hipólito, Eusebio y Gregorio el Grande.

La actitud de Justino era similar. Sostenía que la Ley ceremonial era una medida educativa de parte de Dios para contrarrestar la terquedad del pueblo israelita para un divino juicio especial, y que el culto judío, conforme a la Ley ceremonial, era a la vez inútil y depravado.[120] La mayor parte de las ideas germinales que originaron estos varios enfoques puede en realidad hallarse en el propio Nuevo Testamento. Sin embargo, hay una diferencia significativa. Durante el siglo 1 persiste aún la esperanza de ganar a Israel. El enfoque cristiano, aunque a veces violento, estaba inflamado por el amor hacia los judíos y por el deseo de verlos reconociendo a su Mesías. No obstante, debido a los sucesivos acontecimientos que culminaron en la Gran Rebelión y el levantamiento de Bar Kojba, esta actitud se había transformado hasta llegar a convertirse en odio y antipatía. Lo que interesaba a los cristianos ya no era evangelizar a los israelitas sino esgrimir la apologética antijudía.

El culto de Israel

Había un motivo más de exasperación para los israelitas: los cristianos espiritualizaban los sagrados ritos judíos.[121] Era ésta una queja bien fundada. El Sábado, la circuncisión, los sacrificios, el sacerdocio, el templo fueron subestimados por los cristianos o, a la sumo, considerados como detalles optativos de una ortodoxia cada vez más dudosa. Por el tiempo de Jerónimo resultaba claro que quienes deseaban ser a la vez judíos y cristianos, en realidad no eran ni lo uno ni lo otro. Los orígenes de esta desdichada separación nuevamente provienen del meollo del propio Nuevo Testamento y, sin duda, de la enseñanza y de la práctica del propio Jesucristo. Este vivió y murió como judío, concurriendo al templo y a la sinagoga, pero enseñó que él mismo era el Nuevo Templo prometido por Dios a David mucho

tiempo antes (Mc. 14.58; Jn. 2.19; cf. Hch. 15.16 y 2 S. 7.13s.). Aunque no sabemos que Jesús haya ofrecido sacrificios, por lo menos tiene que haber estado presente durante ellos y sabemos con certeza que purificó los atrios del templo; pero afirmó que él haría expiación en su propia persona por los pecados del mundo (Mc. 10.45). También nos consta que Jesús envió a un leproso para que se mostrase a los sacerdotes en señal de sanidad (Mc. 1.44), y, sin embargo, no concedió importancia a los ritos purificadores que los fariseos tanto estimaban, y hasta insinuó la supresión de la ley ceremonial al afirmar que lo que realmente contaminaba al hombre venía del interior del propio hombre (Mc. 7.18ss.). La glosa que hace Marcos («declarando así limpios todos los alimentos») puede no haber sido explícita en aquel momento, pero inevitablemente se haría manifiesta después de la resurrección, cuando la significación total de Jesús se convirtió en tema de reflexión.

Las simientes, pues, de esta actitud ambivalente hacia lo externo de la religión están presentes en el propio Jesús y, conforme al relato de Hechos, fueron rápidamente percibidas y aplicadas por el primer mártir. Esteban fue acusado de blasfemar contra Moisés y contra Dios, de hablar contra el templo y contra la Ley, y de cambiar las costumbres ordenadas por Moisés a los judíos (Hch. 6.11, 13s.). No hay duda de que tales acusaciones estaban sustanciadas. La línea de argumentación utilizada por Esteban constituía la fuente de todo el conjunto de la apologética empleada por los cristianos, cosa que ha sido objeto de una satisfactoria investigación por parte del profesor Moule.[122] Palabras como «espiritual», «no hecho de manos», «aceptable a Dios», eran de uso constante entre los cristianos. Indudablemente que esto se hacía para contrarrestar la insistencia de los judíos que los acusaban diciendo: «Vosotros, cristianos, no tenéis ni sacerdotes, ni sacrificios, ni altar, ni templo, ni circuncisión». A esto la réplica debe haber sido algo así:

> Ciertamente nosotros lo tenemos todo. Tenemos un templo no hecho de manos, el templo del cuerpo de Cristo en el cual

> estamos incorporados. Tenemos un gran sumo sacerdote que ha penetrado en el mismo cielo para estar allí en lugar nuestro como nuestro predecesor. Tenemos un altar (¿la cruz?) del cual vosotros no podéis participar dado que todavía adoráis la sombra, no la realidad. Vuestros sacrificios carecen de eficacia: nunca pueden llevar a los adoradores hasta Dios. En cambio nosotros nos acercamos a través del eterno sacrificio del Hijo de Dios y, ahora, ya redimidos, ofrecemos como sacrificios de alabanza y de gratitud nuestro dinero y nuestro ser que son aceptables a Dios. Pero vuestros sacrificios nunca podrán lograr eso porque surgen de una equivocada relación con Dios. En cuanto a la circuncisión, tenemos una no hecha de manos, pues cumplimos la circuncisión interior, del corazón, la cual alabaron los profetas. Hemos sido bautizados en la circuncisión de Cristo, en el total abandono del pecado, lo cual hemos obtenido en la cruz. Dese ahora en adelante, para nosotros la circuncisión física es un asunto secundario.

Tal es la manera en que las ordenanzas externas son encaradas en el Nuevo Testamento, particularmente en Pablo, Hebreos, Lucas y Marcos. En cuanto a la observancia del Sábado poco es lo que escuchamos, excepto que era algo considerado esencial entre los heréticos gnósticos-judíos de Colosas y, por lo tanto, vigorosamente refutado por Pablo. En circunstancias menos polémicas, escribiendo a los romanos, el apóstol recomienda proceder con conciencia y tolerancia en aquello que, después de todo, es un *adiaferon*: «Uno hace diferencia entre día y día; otro juzga iguales todos los días. Cada uno esté plenamente convencido en su propia mente. El que hace caso del día, lo hace para el Señor ... y el que no hace caso del día, para el Señor no lo hace.»[123] Tal actitud es moderada y, a la vez, comprensiva, no importa lo amarga que tiene que haber resultado para el paladar judío. Si uno creía que el cumplimiento había venido con Cristo, no era irracional que considerara a la Ley y sus reglamentaciones ceremoniales como una *praeparatio evangelica* que había servido para ese propósito. Hasta podía aducir, junto con el autor de

Hebreos, que «lo que se da por viejo y se envejece está próximo a desaparecer» (He. 8.13).

Sin embargo, con posterioridad a la desastrosa Guerra de los Judíos y la destrucción del templo, prevaleció una actitud más estricta. La mayoría de los cristianos consideró el violento cese del sistema sacrificial y la desintegración del sacerdocio en las ruinas del templo como prueba positiva de que Dios ya no haría más uso de tal sistema. Este habría sido el remache de la argumentación de la epístola de los Hebreos, de haber sido escrita pocos años después y no antes del 70 d.C.[124] Este es un punto que Justino utiliza implacablemente en favor de su tesis: «La circuncisión os fue dada como señal de que teníais que separaros de las otras naciones y que vosotros solos podríais sufrir lo que con justicia estáis sufriendo, y que vuestra tierra podría ser desolada y vuestras ciudades devastadas por el fuego».[125] Salvaje manera de tratar a tan valeroso y desdichado pueblo. Más vergonzosa aún es la actitud de la en otros sentidos atractiva *Epístola a Diogneto*, la cual se mofa de todo el sistema judío: los sacrificios son «actos de necedad, no adoración divina»; los escrúpulos respecto a «sábados y comidas, la jactancia acerca de la circuncisión y sus fantasías respecto a los ayunos y a las lunas nuevas» son desestimados como «completamente ridículos e indignos de ser tomados en cuenta».[126] Ignacio acremente deja de lado tanto el judaísmo como a los cristianos de trasfondo judío, diciendo: «ambos, en lo que a mí respecta, a menos que hablen de Jesucristo, son lápidas de sepultura y tumbas de muertos en las cuales están escritos solamente los nombres de personas».[127] Bernabé alcanza su más centelleante estilo polémico cuando discute acerca de la circuncisión. «Abraham, el que primero impuso la circuncisión, aguardando en espíritu a Jesús, practicó ese rito habiendo recibido el misterio de las tres letras». Tales letras resultan ser sus 318 siervos, ¡porque los números griegos equivalentes a 318 —IHT— significan Jesús (IH son las dos primeras letras de este nombre en griego, y la T indica su cruz)![128] Pero Bernabé no iba a mostrar nada de las más moderada actitud que adoptaron algunas de sus contempo-

ráneos cristianos dispuestos a compartir el pacto con los judíos diciendo «el pacto es tanto de ellos como nuestro».[129] Bernabé no concedía que la circuncisión fuese un sello especial del pacto para un judío, sosteniendo en cambio que «todo sirio y todo árabe es circuncidado, y también todos los sacerdotes de los ídolos: ¿se encuentran entonces por eso todos ellos dentro de los límites del pacto?»[130] Justino dio su voto junto con la minoría de cristianos ortodoxos en la primera parte del siglo 2, admitiendo que los cristianos de trasfondo judío que guardaban la Ley probablemente podrían ser salvos.[131] En cambio Bernabé seguramente habría votado con la mayoría para expulsar a los tales. Para todo efecto práctico, el día de las misiones a los judíos había finalizado.

Hay un fascinante pasaje en el *Comentario de los Salmos*, de Orígenas, que muestra cuán profunda y completa era la ruptura de la comunicación entre judíos y cristianos en el siglo 3. Al comentar sobre el pasaje de Deuteronomio («Ellos me movieron a celos con lo que no es Dios; me provocaron a ira con sus ídolos; yo también los moveré a celos con un pueblo que no es pueblo; los provocaré a ira con una nación insensata»), Orígenes ve su cumplimiento en la escena contemporánea:

> Por eso, aun ahora, los judíos no se levantan contra los gentiles, contra aquellos que adoran ídolos y blasfeman a Dios. No, ellos no los odian ni su indignación arde en su contra. ¡Pero es contra los cristianos que se consumen en insaciable odio, contra los cristianos que han abandonado los ídolos y se han convertido a Dios![132]

Aunque Orígenes dio el insólito paso de contratar a un judío para que le enseñara el idioma hebreo, este comentario muestra las relaciones entre judíos y cristianos prevaletes en su tiempo y cómo el cristianismo falló en cuanto a echar raíces en el judaísmo, en el cual tuvo su origen.

4. Fracaso y éxito

El intento de evangelizar a los judíos durante los doscientos años de cristianismo fue, en líneas generales, un fracaso. Por el tono de la literatura del Nuevo Testamento,[133] y mucho más los apologistas, no es difícil ver el motivo. La destrucción del templo fue considerada como la retribución con que Dios castigaba a los judíos porque habían asesinado al Mesías; la culpa de la crucifixión fue cargada más y más sobre la nación judía en su conjunto, aunque al comienzo sólo los dirigentes responsables habían sido catalogados por los apóstoles como culpables. Semejante cargo no aparece, por ejemplo, en la actitud de Pablo para con los judíos de Antioquía de Pisidia, quienes ni con un exceso de imaginación podrían ser tenidos como responsables de la ejecución de Jesús. La forma sistemática en que los cristianos despojaron a los judíos de sus libros sagrados, de su Ley, de su *status* y de su historia como Israel ya ha sido bosquejada en las páginas precedentes y explica de por sí el fracaso de la misión a los judíos. Si alguna vez un intento evangelizador enseñó la lección de que el evangelio no puede ser predicado sin amor, aquí tenemos tal lección. La comunidad cristiana fracasó en hacer verosímil que sus integrantes constituían el pueblo del Mesías.

En un principio, sin embargo, no fue así. Antes de la guerra del 66 d.C., y, más todavía, presumiblemente antes de que la iglesia de Antioquía comenzase a predicar a los no judíos con tan asombrosos resultados, el evangelio penetró considerablemente entre los israelitas de Jerusalén, de Siria, de Egipto[134] y de Roma.[135] ¿En qué consistía su atractivo?

Lo primero y lo más importante, no hay duda, era la persona y el carácter de Jesús. Si Juan el Bautista causó tal impresión en Israel, ¿cuánto más Jesús? Su enseñanza, su amor, sus milagros, toda su persona, tienen que haber sido sumamente atractivos para el israelita espiritual. Solamente con resolver su problema de la muerte de Jesús en una cruz y convenciéndolo de su resurrección, no sería muy difícil llevarlo a la sinagoga del Mesías.

En segundo lugar, el testimonio personal de los apóstoles respecto a la resurrección tiene que haber ejercido una maravillosa atracción. Si Jesús realmente había roto las ligaduras de la muerte y se había levantado a la nueva vida de la edad venidera, entonces él tenía que ser el conductor que ellos necesitaban.

La manera admirable en que los cristianos exponían su causa partiendo de las Escrituras claramente tendría también un enorme impacto. Valiéndose de principios exegéticos aceptados podían demostrar que casi todas las especulaciones respecto a un Libertador venidero se habían cumplido en este asombroso Jesús, de quien ellos estaban persuadidos de que era más que un hombre.

El jubiloso compañerismo de la comunidad primitiva, con su liderazgo apostólico, con su comunidad de alimentos y propiedades, con sus fervientes reuniones de oración, con su profunda e íntima fraternidad ... todo ello tiene que haber tenido su propio atractivo. La persecución no hizo sino profundizar este «amor por los hermanos».

Todos estos puntos son muy obvios. Pero hay otros tres factores que quizá no sean tan evidentes. El primero de ellos es las implicaciones políticas de la predicación primitiva. Si Jesús iba a regresar como triunfante Hijo del Hombre en las nubes del cielo y si —como ciertos fragmentos de la tradición parecían indicar— esto acontecería en vida de alguno de sus amigos (Mt. 10.23; Mc. 9.1), entonces no quedaba duda de que ésta era ya la jornada final de la historia, el día que todos ellos habían estado esperando. ¡Ahí estaba la irrupción de la teocracia y la derrota de los impíos romanos! Este *tiene* que haber sido un factor influyente en el crecimiento del cristianismo partiendo de su cuna en Jerusalén. Sin embargo, no debemos sobrestimar este aspecto. En el tiempo de la Gran Rebelión, la comunidad cristiana de Jerusalén advirtió que el alzamiento armado no era la manera que el Hijo del Hombre había elegido. En consecuencia, escaparon de la ciudad sitiada y se refugiaron en Pella, rehusando tener relación alguna con la guerra, al igual que

sus correligionarios no residentes en Palestina. Lo mismo ocurrió, como ya hemos visto, cuando Bar Kojba trató de persuadir a los israelitas afirmando que él era el Mesías. Es evidente que pronto prevaleció un sentido de equilibrio. Pero eso no disminuye la probabilidad de que durante las dos primeras décadas siguientes a la resurrección la fervorosa expectativa mesiánica del momento fuese una gran ayuda para atraer hacia Cristo a la raza judía.

Operaba también un segundo factor de atracción. Era la capacidad que estos cristianos tenían de amarse unos a otros, de vencer los defectos de carácter, de soportar de buen grado la oposición y hasta la muerte por causa de Jesús. En su muerte Esteban hizo más por su Maestro que todo lo que pudo hacer durante su vida. La *dynamis* mostrada por los cristianos apeló profundamente a magos como Simón y como Elimas (Hch. 8 y 13). En Hechos leemos acerca de exorcistas judíos que intentan utilizar en provecho propio el poder que tiene el nombre de Jesús (Hch. 19.13ss.), práctica ésta que continuó posteriormente pese al deterioro de las relaciones entre cristianos y judíos.

> Un hombre no ha de tener tratos con los herejes ni ser curado por ellos, ni siquiera por una hora de su vida. Ocurrió el caso de Ben Dama, sobrino de R. Ismael, a quien lo mordió una serpiente. Entonces vino a curarlo [«en nombre de de Yeshu ben Pandera», *var. lect.*] Jacob, el hereje, de la aldea de Sechanya, pero R. Ismael no quería permitírselo.[136]

El rabino Aquiba dijo: «Aquel que lee en libros externos y que susurra sobre una herida y dice: "Ninguna de las enfermedades que yo envié sobre Egipto dejaré caer sobre ti, yo soy el Señor tu Sanador", no tiene parte alguna en el mundo venidero».[137] Esta es ciertamente una alusión, como la última pero más explícita, a las curaciones cristianas obradas en el nombre de Jesús. Las palabras de Exodo 15.26 («Yo soy Jehová tu sanador») tienen el valor numérico del nombre de Jesús y habrían sido usadas con este propósito por los cristianos de trasfondo judío cuando no se

atrevían a pronunciar aquel nombre abiertamente.[138] En fuentes judías hay otros ejemplos similares. Esto no solamente respalda los relatos de las curaciones apostólicas registradas en Hechos, sino que también muestra el efecto que tuvieron sobre el pueblo común que se preguntaba en cuanto a las credenciales de la nueva fe.[139] Pero, una vez más, es importante no exagerar. No eran los milagros lo que llevaba a la gente a la fe. ¡En el mundo antiguo había extraordinaria abundancia de milagros! Tales actos de poder, junto con la predicación de Jesús, era lo que lograba semejante impacto, como lo tuvo en circunstancias similares en vida de aquél. Esteban, lleno de gracia y de poder, realizó grandes maravillas y señales entre el pueblo, pero fue su poderosa proclamación de Jesús como Mesías lo que resultó imposible de resistir (Hch. 6.8, 10).

Finalmente, la oferta de perdón tocó una nota muy estimada en los círculos judíos. Cualquier religión dominada por el concepto de Ley y de responsabilidad moral ante Dios tiene que conducir hacia el legalismo o hacia la deseperación. ¿Cómo puede el hombre ser justo ante su Creador? El judaísmo no tenía respuesta. Dejar de cumplir la Ley en un punto significaba ser culpable de todos los demás (Stg. 2.10). Pero el cristianismo sí tenía una respuesta, una respuesta verosímil, razonable. Los seguidores de Jesús afirmaban que él, actuando en representación de Dios, en la cruz se había ocupado radical y definitivamente del problema del fracaso humano. Había cargado con la maldición de la Ley quebrantada cuando «por nosotros se hizo maldición». Había cumplido el destino del Siervo sufriente. El perdón para la persona que, a través de Cristo, se allegara a Dios era entendido como una posesión presente, como una anticipación aquí y ahora del juicio final. Ello introdujo un alivio y una dinámica que nada en el judaísmo podía igualar. Tiene que haber atraído a más de un noble judío, como en el caso de Saulo de Tarso; gente agobiada que luchaba con la carga de sus pecados.

De manera muy especial y a partir de la destrucción del sistema sacrificial los judíos tienen que haber sentido con mayor

severidad el peso de sus pecados. Orígenes deja constancia de cómo en su día los judíos le explicaban que «como ellos no tenían altar, ni templo, ni sacerdote, carecían por lo tanto de ofrendas sacrificiales y creían que sus pecados permanecían en ellos al no tener medio de lograr el perdón».[140] Marmorstein ha examinado la inquietud acerca del problema de cómo hallar el perdón. Tal problema ocupó a muchas mentes judías en los siglos 2 y 3. El resultado fueron respuestas tales como la sangre de la circuncisión, los sacrificios de Elías en el cielo y, de manera bastante general, el sacrificio de Isaac.[141] En *Jubileos*, un libro precristiano, se decía que el sacrificio de Isaac tuvo lugar el 14 del mes de *nisan* y que era un tipo del cordero pascual; la similitud con la muerte de Cristo en esa fecha como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» es muy evidente. Y continuó este culto de Isaac como el mediador. El rabino Jojanan, en el siglo 3, hace decir a Abraham: «Cuando los descendientes de Isaac sean culpables de transgresión y de malas acciones, recuerda el sacrificio de Isaac, y ten piedad» (*j. Taan.* 4.2; cf. *Gn. R.* 56.10).

Los cristianos podían ofrecer algo más real, más reciente, más ético y mucho más liberador que el sacrificio de Isaac. Como bien lo expresa James Parkes: «Ciertamente el judaísmo proclamó que Dios perdona el pecado, pero el cristianismo proclamó que Dios redime a los pecadores».[142]

Notas

1. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church.*

2. *The Enigma of the Fourth Gospel.*

3. *The History of Jewish Christianity. The Passover Plot* y *Those Incredible Christians.*

4. La *Birkath-ha-minim,* «bendición herética», parece haber estado dirigida contra los cristianos de origen judío. Requería que el judío leal incluyese en sus oraciones una petición que expresaba más o menos lo

siguiente: «No haya esperanza para los renegados, sea el arrogante reino desarraigado pronto en nuestros días, y los nazarenos y los *minim* perezcan repentinamente: sean borrados del Libro de la Vida y no puedan ser inscriptos con los justos. Bendito tú, oh Señor, que humillas al arrogante.» (Este texto ha sido sometido a frecuentes revisiones, de modo que la forma original es objeto de conjeturas.) Véanse *b. Berakoth* 28b y Justino, *Diál.* 16 y 96, y Epifanio, *Haer.* 29.9.

5. Mt. 1.22; 2.15, 17, 23. Mateo presenta a Jesús como la corporización del antiguo Israel, y sus obras como el anticipo de la primitiva historia redentora. R. Gundry, *The Use of the Old Testament in St Matthew's Gospel.*

6. *Comm. on Joann.* 1.14.

7. *Mysterium Christi,* pp. 70s.

8. Hch. 2.16. Pedro adopta el tipo *pesher* de exégesis de cumplimiento, conocido por nosotros a través del *Comentario de Habacuc,* de Qumrán. «El motivo *pesher* "esto es lo que" en contraste con "esto tiene que ver con aquello", que era el tema de los rabinos, caracteriza muy bien el tratamiento diferentes de las Escrituras que hacen los primeros cristianos de origen judío», escribe R. N. Longenecker en su Conferencia Tyndale de 1969 titulada «¿Podemos reproducir la exégesis del Nuevo Testamento?», p. 26.

9. *La predicación apostólica y sus desarrollos,* p. 23.

10. Véase Hch. 2, 4, 10, 8, 26, 28.

11. *Diál.* 1-8.

12. *Diál.* 8.

13. *Diál.* 142.

14. Orígenes, *Contra Celso* 1.51.

15. *According to the Scriptures,* p. 110.

16. Orígenes, *Contra Celso* 1.51.

17. Esto no aparece en ninguna otra parte de los escritos de Qumrán.

18. Véase J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea,* p. 126.

19. El término «ungido» o «Mesías», aunque más específico que en el Antiguo Testamento, no se acerca en los Rollos a la precisión personal que adquiere en el Nuevo Testamento.

20. Cf. Milik, *op. cit.*, p. 124. Véanse Ez. 34.24; 37.25.

21. Cf. Is. 11.1, 9.6ss.

22. Cf. *Test. Judah* 21.2: «A mí Dios me ha concedido realeza; a él (Leví), sacerdocio, y ha hecho que la realeza quede subordinada al sacerdocio».

23. La especulación acerca de dos ungidos o dos Mesías se remonta a Zorobabel y a Josué (Hag. 1.12ss.; Zac. 4.14). Reaparece en *Test. Rubén* 6.7-12; *Test. Sim.* 7.2; *Test. Leví* 2.11 y 8.11ss.; *Test. Dan.* 5.10; etc.

24. *I Apol.* 32, 54; *Dial.* 52-54, 120.

25. Véase O. Betz, *What Do We Know About Jesus?*, pp. 88ss., 100s.

26. Sobre el complejo problema de las creencias mesiánicas de Qumrán, véanse A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and Its Meaning*, p. 225ss.; G. R. Driver, *The Judaean Scrolls*, pp. 462-486; J. F. Priest, *J.B.L.*, 1962, pp. 55s.; J. T. Milik, *op. cit.*, pp. 123-128; M. Black, *The Scrolls and the Christian Origins*, cap. 7; John Pryke, «Eschatology in the Dead Sea Scrolls», M. Black, ed., *The Scrolls and Christianity*, cap. 4; y, aunque menos confiable, L. Mowry, *The Dead Scrolls an the Early Church*, cap. 7.

27. Compárese el método farisaico de combinar textos (como «cuentas de un rosario») que adopta Pablo en Ro. 3.10-18; 10.18-21; Gl. 3.10-13.

28. Se halla ampliamente difundido el punto de vista según el cual no había divisiones claras de palabras y de oraciones gramaticales en los textos premasoréticos. Pero tal criterio resulta desautorizado al tenerse en cuenta inscripciones como las de los ostracos de Siloam y Laquis, que anteceden largamente a los textos masoréticos.

29. Véase p. 134.

30. *Op. cit.*, p. 18.

31. La tipología era otro método que la iglesia primitiva utilizó asiduamente: la *Epístola de Bernabé* y el *Diálogo con Trifón* están repletos de tipologías. Escribe R. M. Grant: «Sin el método tipológico habría sido casi imposible para la iglesia primitiva retener su control sobre el

Antiguo Testamento». Y prosigue hasta el punto de señalar que mientras «la epístola a los Hebreos representa el más prolijo análisis del Antiguo Testamento en términos tipológicos que poseemos en el Nuevo Testamento, hay muchos otros ejemplos de tipología», y concluye, no sin exagerar, que «el método neotestamentario de interpretar el Antiguo Testamento era, en general, tipológico» (*The Interpretation of the Bible*, pp. 36, 39). Este enfoque ha sido recientemente investigado por A. T. Hanson en *Jesus Christ in the Old Testament*, y no hay duda de que fue de enorme importancia para los primeros misioneros.

El tipo midráshico de exégesis constituyó también una significativa parte del acercamiento cristiano a los judíos al dar ocasión para un estudio en común de las Escrituras. Véase, por ejemplo, Aileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, y J. W. Bowker, «Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form», *N.T.S.*, octubre de 1967. Sostiene enérgicamente que algunos de los sermones de evangelización en el libro de Hechos deben considerarse como basados en la exégesis de lecturas judías para la sinagoga o en homilías contemporáneas (y posteriores) habituales en el culto de las sinagogas para indicar la construcción de la Tora. Esto integraba dos categorías principales: el proemio, en el que la homilía comienza con un proemio o texto introductorio; y el tipo yelammedenu que básicamente es una respuesta a los requerimientos de instrucción formulados por alguno de los presentes. Hay indicios, concluye el referido autor, de ambos tipos de sermón en los discursos de Hechos. Todo el artículo es un tesoro de información y facilita una aguda penetración en el trabajo de los primeros misioneros.

32. Algunos son escandalosamente inadecuados. Para empezar, el texto del Antiguo Testamento era, en ocasiones, distorsionado para adaptarlo al significado cristiano. Un ejemplo clásico de esto es Is. 7.14. Por si ello fuere poco, fue sometido a interpolaciones: caso notable es la inclusión en el Sal. 96 de las palabras «el Señor reinó desde un árbol». Los judíos son amargamente denunciados por Justino en *Diálogo* 72-73, por haber extirpado éste y otros versículos, eliminándolos de las Escrituras. También los libros apocalípticos fueron glosados por los cristianos, práctica que se divulgó a tal extremo que los judíos dejaron de utilizar

dichos libros. Un buen ejemplo de ello se encuentra en *Orac. Sibil.* 5.256-259, que expresa: «Entonces vendrá del cielo un cierto hombre glorificado, cuyas manos clavaron ellos sobre el árbol fructífero, el más noble de los hebreos, el que un día hará que el sol se detenga cuando él clame con límpida voz y con labios puros.» Ahí tenemos una evidente glosa cristiana basada en la analogía que en el idioma hebreo existe entre las palabras Jesús y Josué: Jesús, el crucificado y resucitado, es visto como el venidero Josué escatológico. Los *Testamentos de los Doce Patriarcas, 2 Esdras* y el *Josefo Eslavónico* sufrieron similares interpolaciones fue, naturalmente, muy enérgica: «Ellos no salvan los márgenes y los libros de la *minim,* pero éstos son quemados» (*b. Shabb.* 13a). R. Meir y R. Jochanan hacen juegos de palabras utilizando el vocablo cristiano que significa evangelio, *euangelion,* llamándolo, respectivamente, *Aven-gilyon* (margen de idolatría) y *Avon-gilyon* (margen de iniquidad), aludiendo así a esta práctica de glosar las Escrituras judías. Véase *b. Shabb.* 116b.

33. Sobre este tema, véase mi obra *The Meaning of Salvation,* cap. 3.

34. *Vespasiano* 4.

35. *Hist.* 5.13. Véase Josefo, *B.J.* 6.5.4.

36. 276, citado por C. K. Barrett en *New Background: Selected Documents,* p. 13. Véase también la discusión en *The Meaning of Salvation,* pp. 80s.

37. Sobre la leyenda de la Sibila original, véase Virgilio, *Eneida,* libro 6.

38. *Orac. Sibil.* 3.46ss.

39. *Orác. Sibil.* 3.632-731.

40. *Salmos de Salomón* 17 es un ejemplo particularmente llamativo.

41. *Test. Rubén* 6.7-12; *Leví* 8.13s.; *Neftalí* 8.2s.; *José* 19.11.

42. *b. Sukkak* 52b; Midrash *Tehillin* 43.2; etc.

43. Véase pp. 142ss.

44. Fue conocido como el *taheb.* Véanse Driver, *op. cit.,* p. 467; J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans,* p. 353.

45. Para un intento de examinar por lo menos esquemáticamente el problema del Hijo del Hombre en Enoc, véase mi *The Meaning of*

Salvation, pp. 57ss., y la bibliografía allí citada, a la cual deberían agregarse las recientes discusiones de M. D. Hooker en *The Son of Man in Mark*, y de F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, pero la bibliografía sobre el tema es muy abundante.

46. Aunque *2 Esdras* parece haber alcanzado su forma final a principios del siglo 2 d.C., no hay certidumbre en cuanto a una interpolación cristiana, y menos aún en la visión del «Hombre», en el cap. 13, que tiene estrecha afinidad con Daniel 7. El Hombre que viene del mar, que vuela sobre las nubes del cielo, que introduce la Jerusalén celestial y mata a los malvados con el fuego de la Ley, es una figura mesiánica de carácter definitivamente hebreo.

47. I *Q.S.* 4.22; 8.4ss.

48. I *Q.S.* 4.20. Leaney, *op. cit.*, p. 156, duda de una interpretación mesiánica; Brownlee, en *B.A.S.O.R.*, 1954, pp. 36ss., la favorece.

49. I *Q.S.* 9.23-27, 2, 8, etc.

50. Sal. 110.1 es el texto probatorio, tomado del Antiguo Testamento, más frecuentemente utilizado. El propio Jesús fue el primero en citarlo (Mc. 12.35ss.).

51. En mi opinión el actual debate respecto a si Jesús se consideró a sí mismo en términos mesiánicos está ya definitivamente decidido por la superinscripción colocada sobre la cruz. El mesiazgo no fue una jerarquía articulada por sus discípulos después de la resurrección, sino que fue nada menos que el motivo de su muerte, puesto que él murió como pretendiente mesiánico.

52. Así argumenta Cullmann (aunque más persuasivamente con respecto a algunos discípulos que a otros) en *El estado en el Nuevo Testamento*, 1966.

53. No era precisamente la creencia en un milenio terrenal lo que escaseaba en la «ortodoxia» cristiana desde Justino hasta Ireneo, aunque ambos conocían cristianos que espiritualizaban al respecto. Véanse Justino, *Diál.* 80s.; Ireneo, *Adv. Haer.* 5.35. Orígenes condena estos crudos enfoques de la bienaventuranza celestial (*De Principiis* 2.11).

54. Resulta altamente significativo que la concepción de Ireneo (derivada de Papías) en cuanto al reino mesiánico sea idéntica al del *Apocalipsis de Baruc* (39.5). Ireneo cita a Papías, quien pretende que «Juan el discípulo del Señor relató ... cómo el Señor acostumbraba enseñar con respecto a estos tiempos y decir: "Vendrán días cuando las viñas crecerán cada uno teniendo diez mil ramas, y cada rama teniendo diez mil ramitas, y cada ramita, diez mil renuevos, y cada renuevo, diez mil racimos, y cada racimo, diez mil uvas"» (Ireneo, *Adv. Haer.* 5.33; véase también Eusebio, *H.E.* 3.39). El atribuir a Jesús esta cita tomada de una fuente apócrifa sugiere que el conflicto entre los celosos nacionalistas y los celosos cristianos de origen judío no era tan agudo como frecuentemente se supone, aparte de la profunda división causada por la creencia cristiana de considerar a Jesús como el Mesías.

55. Véase el desarrollo de este argumento en 1 Co. 1.23ss.

56. H. J. Schonfield comete este error en p. 80. Después de subrayar correctamente el aspecto político de la primera cristiandad de origen judío, pasa a afirmar: «Ellos (los cristianos) y los zelotes permanecieron en la misma condenación: serán distintas caras de la misma moneda.»

57. «Hijo mío, en todos los profetas yo estuve aguardando por ti, que tú vinieras y que yo encontrara mi descanso en ti» (*Fr.* 2 en Jerónimo, *Com. en Is. IV* en Is. 11.2).

58. Este romance básico que subraya los romances clementinos constantemente habla de Jesús como «el verdadero profeta», aunque el sabor escatológico del título es reinterpretado en un sentido gnóstico. Ciertamente muestra el atractivo ejercido por esta clase de cristología en el sectario judaísmo sincretista.

59. C. Spicq, entre otros, ha alegado con verosimilitud que la epístola a los Hebreos fue dirigida originalmente a un cuerpo de sacerdotes, quizá los mismos hombres mencionados en Hch. 6.7. No se puede negar que la cristología del discurso de Esteban en Hechos y de la epístola son muy similares, tal como lo muestra W. Manson en *The Epistle to the Hebrews.*

60. Cf. A. J. B. Higgins, *Jesus and The Son of Man;* R. H. Fuller, *Fundamentos de cristología neotestamentaria;* H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition.*

61. El punto de vista contrario (que Jesús en Mc. 8.38 está distinguiéndose a sí mismo del Hijo del Hombre) parece muy poco convincente.

62. La única excepción es Hch. 7.56, donde Esteban dice: «Veo los cielos abiertos, y al Hijo del Hombre que está a la diestra de Dios». Esta es una abierta alusión a Dn. 7.14 (y quizá al Sal. 100.1) que se cumple en la ascensión de Jesús, visto aquí como de pie para dar la bienvenida al protomártir cuando éste llegue al cielo. Bien puede ser que esta deliberada referencia retrospectiva a la designación que Jesús usara para referirse a sí mismo tuviera otro matiz en la boca de Esteban, como W. Manson lo ha sugerido en una obra póstuma. Esteban, alega él, estaba entre los primeros en ver en Jesús más que un Mesías judío: el Hijo del Hombre. «Su reino tenía alcances más vastos que cualquier restaurado reino de Israel. ¿No decía, acaso, el capítulo de Daniel que hablaba del dominio entregado a "uno como un Hijo del Hombre" que "todos los pueblos, naciones y lenguas" le servirían (Dn. 7.13-14)?» (*Jesus and the Christian*, p. 202).

63. *Galiläa und Jerusalem*, pp. 68ss.

64. «Erlöser und Erlösung im Spätjudentum», *Deutsche Theologie*, 1929, pp. 106ss.

65. *Legum Allegoria* 1.31s.; *De Mundi Opificio* 134ss.

66. Véase el detallado tratamiento de este aspecto del asunto en F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History.*

67. Véanse Flp. 2.4-10; Ro. 5.12ss.; 1 Co. 15.45-47. En este último pasaje Pablo enfrenta directamente la posición de Filón: el hombre celestial viene después del terrenal, el ideal después del empírico, y no viceversa.

68. Aparte de los hombres de Qumrán, citados anteriormente, resulta claro según Justino (89) que el concepto no era desconocido para los judíos, aunque sí sumamente antipático. El Tárgum sobre Isaías 53

ciertamente identifica al Siervo con el Mesías, pero se esfuerza, mediante fantasiosa exégesis, en eliminar el sufrimiento en el destino del Siervo. Véase O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, 1965, pp. 75s.

69. I *Q.S.* 8.5ss.

70. Los judíos durante las Guerras Macabeas llegaron a atribuir significación expiatoria al martirio (2 Mac. 7.37; 4 Mac. 6.27). Los pactantes se consideraban a sí mismos como un pueblo que sufría por los justos y que a la vez vencía a los impíos («aplicando a los malvados su recompensa») en la batalla final entre los Hijos de Luz y los Hijos de las Tinieblas. Los cristianos, a manera de contraste, estaban convencidos de que tanto el juicio como la expiación eran investidos por Jesús.

71. Véase He. 10.1ss. El sistema sacrificial hacía recordar el pecado pero no podía quitarlo. ¿Cómo podía la muerte de un cordero o de un macho cabrío erradicar la culpa moral? Esto solamente podía hacerlo un agente moral, en solidaridad tanto con la humanidad pecadora como con el Dios santo. Jesús era este agente y había llevado a cabo tal tarea reconciliadora de manera definitiva. Tal es el argumento de He. 10.17.

72. Justino, *Diál.* 89.

73. Justino, *Diál.* 90.

74. Cf. pp. 153ss. y 40-46.

75. P. ej., *Diál.* 73.

76. W. A. Shotwell muestra cuán acabadamente rabínico es el método exegético de Justino (*Biblical Exegesis of Justin Martyr*, cap. 4).

77. Justino, *Diál.* 90.

78. Justino, *Diál.* 91.

79. Bien puede subrayar el lenguaje de «árbol de la vida» de Ap. 22.2, 14, 19. El árbol, asociado con la desobediencia y caída del ser humano, se convierte en árbol de sanidad para las naciones y en su restaurador.

80. Justino, *Diál.* 95.

81. Justino, *Diál.* 50; cf. 87.

82. Es interesante observar cómo un moderno escritor judío como H. J. Schonfield propone precisamente los mismos argumentos que Trifón en contra de la deidad de Cristo. Véase, *Those Incredible Christians*, pp. 41, 48, 56.

83. En cuanto a esto, véase P. Pringent, *Justin et l'Ancient Testament*, cap. 5.

84. Así 2.22: «varón aprobado por Dios entre vosotros».

85. Su ausencia en el Evangelio de Juan obviamente fue advertida por el escriba que escribió *'os egenēthē* (quien nació) en lugar de *'oi egenēthēsan* (quienes nacieron) en Jn. 1.13 con el propósito de introducir aquí la doctrina del nacimiento virginal. No considero «nacido de mujer» en Gl. 4.4 como una referencia críptica al asunto, ni tampoco «hijo de María» en Mc. 6.3, aunque es posible que ambos versículos reflejen el conocimiento de la tradición en vista del gran insulto que para un judío era ser llamado hijo de su madre.

86.
Es plenamente explícito en *The Virgin Birth of Christ*, de J. Gresham, y en *Jesus of Nazareth*, de J. Klausner. Es llamado «Ben Panthera» en el siglo 2 en un difamatorio relato según el cual su padre es un soldado romano. Véase cómo Orígenes maneja este relato de tal modo que resulta obra de Celso (*Contra Celso* 1.32) y la nota *in loc.* de H. Chadwick. Quizá la alusión más significativa al nacimiento virginal en los tiempos primitivos se deba a Eliezer, distinguido rabino del siglo 3: «R. Eliezer dijo: "Balaam miró hacia el futuro y vio que había allí un hombre, nacido de mujer, que iba a levantarse y tratar de hacerse a sí mismo Dios, descarriando de esta manera a todo el mundo". Por consiguiente, Dios concedió poder a la voz de Balaam para que todos los pueblos del mundo pudiesen escuchar, y habló de esta manera: "Poned atención para no descarriaros tras ese hombre, porque está escrito que Dios no es hombre para que pueda mentir. Y si él dice que es Dios, entonces es un mentiroso, y engañará y dirá que partió y que vendrá nuevamente al final"» (*Yalkut Simeoni* 725, citado por Klausner, *op. cit.*, pp. 34s.). Hay, por supuesto, alusiones más tempranas, tal como una declaración de comienzos del siglo 2 por R. Simeón ben Azzai: «Encontré un rollo genealógico en Jerusalén donde figuraba: "Tal y Tal (comúnmente

usado para referirse a Jesús en el Talmud) es un bastardo hijo de una adúltera"» (*b. Yeb.* 49a).

87. Flp. 2.11; 1 Co. 12.2. Véase O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions.*

88. Una interpretación desjerarquizando el término *Mar* en la exclamación *Maranatha* resulta imposible, dado que aparece en una invocación. Es cierto que uno podía dirigirse a un rabino en vida utilizando el término *Mar*, pero ésta es una fórmula inconcebible para dirigirse a uno ya fallecido. Cuando los cristianos rogaban a Jesús que estuviese presente en medio de ellos y le daban el título de *Mar*, lo que estaban queriendo decir era precisamente: «Señor». Véase Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 234ss.

89. *What Do We Know About Jesus?*, pp. 88ss.

90. Ro. 1.4; Hch. 2.36. Alternativamente consideran al bautismo de Jesús como una auntenticación de su carácter de Hijo. Este parece haber sido el punto de vista de Marcos y del Texto Occidental de Lucas: «Mi Hijo eres tú, yo te he engendrado». Esta formulación apelaba a los cristianos de origen judío, y es presentada por Trifón en su argumentación (*Diál.* 88 y 103; esta última en realidad citando Lc. 3.23).

91. Ambas citas provienen del Fragmento I, que puede encontrarse en Jerónimo sobre *Com. en Is. IV* Is. 11.2.

92. Fragmentos 1 y 4 en Epifanio, *Haer.* 30.13, 2 y 7.

93. Esta tendencia docetista era casi inevitable dada la incapacidad del movimiento ebionita para aceptar a Jesús como la plenitud de Dios.

94. 48 y 87. Justino alega en este último capítulo que el Espíritu Santo, que solía hablar a través de los profetas, ha dejado de hacerlo, dado que su plenitud descansa sobre Jesús. Los hebreos, en consencuencia, no tienen ya más profetas, mientras que los cristianos han heredado el papel profético.

95. Véase arriba, nota 4. La introducción de este curso sobre el *minim* es acreditada a Simeón el Menor, *c.* 85 d.C. Su eficiencia para deteriorar las relaciones entre cristianos de trasfondo judío y los judíos es puesta en evidencia por Justino, *Diál.* 16 y 96.

96. Cf. 1 P. 2.9-10; Gl. 6.16 y *Epístola de Bernabé, in toto.*

97. Véase el curso del argumento en Ro. 9 y en Hch. 7.

98. Véanse Mt. 13.14; Jn. 9.39; 12.40; Mc. 4.12; Hch. 28.25-27; 2 Co. 3.14; 4.4; Ef. 4.18; Justino, *Diál.* 12 (donde se lo atribuye erróneamente a Jeremías). Los cristianos utilizaron Isaías 53.1 apologéticamente con el mismo propósito (Jn. 12.38; Ro. 10.16).

99. *Diál.* 11.

100. «Israel», según el uso cristiano de los primeros tiempos, siempre aparece denotando o bien a los judíos *in toto* (p. ej., Hch. 2.22; 3.12), o bien al Israel creyente de cuyos privilegios participan los gentiles (Ef. 2.12; Lc. 7.9), aunque siempre hay una prioridad residual para el judío. Compárese, a manera de contraste, 1 Co. 10.18.

101. Ap. 2.9; 3.9. Compárese la actitud de los judíos en el Cuarto Evangelio.

102. Justino, *Diál.* 59-60; Tertuliano, *Adv. Judaeos, in toto.*

103. *Verus Israel,* p. 104. En el original inglés esta cita aparece en francés (N. del T.).

104. *Diál.* 114, 97.

105. P. ej., Mt. 1.21, donde en el Salmo es Jehová quien salva a Israel de su pecado; pero, según la aplicación cristiana de este versículo, ese rol es atribuido a Jesús.

106. *Adv. Haer.* 3.21.

107. Todo lo concerniente a los orígenes y a las revisiones críticas de la Septuaginta es asunto sumamente complejo. Véase S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study,* especialmente pp. 29-70.

108. *Diál.* 29.

109. *Bernabé* 9.

110. *Bernabé* 8.

111. *Apol.* 14.

112. *Op. cit.,* p. 69.

113. *Diál.* 10.

114. En Ro. y Gl.; cf. Hch. 15.5.

115. Gl. 6.13. Esto ha sido alegado mayormente por Johannes Munck en *Paul and the Salvation of Mankind.*

116. *Filad.* 6.

117. P. ej., Hch. 16.3; 21.24s. El rechaza los actos cúlticos de este tipo si éstos son tomados como criterios de salvación; en cambio, está dispuesto a utilizarlos en provecho de la caridad cristiana en los casos en que no sean considerados esenciales. Su actitud respecto a lo ofrecido a los ídolos, tal como se expresa en Ro. 14.1 y 1 Co. 8 y 10, se basa en el mismo principio.

118. Véase 2 Co. 3 *in toto.* El Espíritu ha reemplazado a la Ley al dar cumplimiento a ésta; el pacto ha sido internalizado.

119. *Bernabé* 14.

120. *Diál.* 16, 18, 20, 40-46.

121. Había, naturalmente, abundante espiritualización entre los judíos de la Diáspora. Pero esto no significaba un ataque contra las características centrales combatidas por los cristianos.

122. «Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament», *J.T.S.*, 1950, pp. 29s.

123. Ro. 14.5s. Sobre todo el asunto de la observancia del Sábado en el cristianismo, véase W. Rordorf, *Sunday.*

124. ¡Cuánto más pudo el autor haber utilizado en favor de su tesis: los cuarenta años en el desierto (cap. 3), el tema de la obsolencencia (cap. 8), y lo relativo a la ineficacia del sacerdote siempre pendiente de sus sacrificios (cap. 10)!

125. *Diál.* 16.

126. *Epístola a Diogneto* 3 y 4.

127. *Filad.* 6.

128. *Bernabé* 9.

129. *Bernabé* 4.

130. *Bernabé* 9.

131. *Diál.* 47.

132. *Homilía* sobre el Sal. 36.1.

133. Particularmente en el Apocalipsis, pero no menos en los pasajes del Nuevo Testamento de mayor antigüedad, tales como 1 Ts. 2.15ss.

134. Cf. cap. 1.

135. Suetonio, *Claudio* 25.

136. *b. Abod. Zar* 27b.

137. *M. Sanhedrin* 10.1.

138. Así A. H. McNeile, *J.B.L.*, vol. xli, pp. 122ss.

139. Véase H. J. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, pp. 79s.

140. *Hom. en Nm.* 10.2.

141. *R.E.J.*, lxxi, p. 190.

142. *The Conflict of the Church and the Synagogue*, p. 120, con el cual me considero en deuda a causa de algunas de las referencias arriba citadas.

V
La evangelización de los gentiles

El evangelio cristiano es para todos, judíos y gentiles, gente educada e ineducada, hombre y mujer, siervo y libre. En la iglesia primitiva no había disputa sobre esto, aunque hubo mucha reflexión sobre la medida en que los convertidos de origen no judío debían conformarse al ritual, la ley y las señales externas de Israel.[1] La salvación, por cierto, viene de los judíos; su fuente se halla en un hombre nacido bajo la Ley (Gl. 4.4; Jn. 4.22). Pero está diseñada para alcanzar a todo el mundo.[2] Los primeros discípulos no estaban interesados en la manera en que este programa se llevaría a cabo a corto plazo. Estaban demasiado ocupados predicando a Jesús y su resurrección a los judíos de la capital. Pero Lucas narra la historia de cómo se concretó el proceso, no sólo en Jerusalén y Judea, sino también en Samaria y hasta los fines de la tierra (Hch. 1.8). Nos deja en completa ignorancia acerca de lo que sucedió con los dos protagonistas principales de esta historia, Pedro y Pablo,[3] pero no deja dudas acerca de las buenas nuevas de Jesús y su proclamación a través del mundo civilizado, así como del progreso sin obstáculos que tuvo lugar en el centro del Imperio, en Roma misma (Hch. 26.31).

En la primera parte de Hechos, Lucas muestra las etapas de desarrollo en este proceso. Primero, la predicación en Jerusalén (1.1-6.7), luego su diseminación a través de Palestina y Samaria (6.8-9.31), después su extensión hasta Antioquía (9.32-12.24). La segunda parte de su libro equilibra esto prolijamente con la divulgación del evangelio a través de Asia Menor (12.25-16.5), Europa (16.6-19.20) y Roma (19.21-28.31).[4] A menos que equivoquemos la interpretación de su programa, el autor concluye cada sección con un breve resumen y una evaluación del éxito alcanzado. En este programa, Antioquía ocupa un lugar central y prominente, por la simple razón de que el evangelio

comenzaría a predicarse en Antioquía misma a gente que no tenía relación con el judaísmo.

Antioquía, puerta de entrada a la misión gentil

No nos ocuparemos aquí de los pasos que traza Lucas hacia este suceso trascendental. La predicación a samaritanos y prosélitos piadosos como el eunuco etíope y Cornelio, aunque notable en sí, podría considerarse como una extensión de los límites de Israel a los «extranjeros dentro de las puertas». No es así con la predicación a paganos puros, que comenzó, se nos dice, en Antioquía (Hch. 11.20). Esta fue una ruptura crucial y la iglesia de Jerusalén no sólo la aceptó y envió una comisión de un hombre para aprobarla, sino que finalmente reconoció que los adherentes gentiles a la fe no precisaban guardar la ley de Israel ni tener el símbolo de pacto de la circuncisión: la fe y el bautismo en sí mismos introducían al ser humano, fuese judío o griego, en la sociedad del Mesías.

Nos preguntamos, ¿por qué en la ciudad de Antioquía los judíos helenistas, que fueron dispersados debido a la oposición en Jerusalén, sintieron que no podían contenerse más y que tenían que compartir con los gentiles las buenas nuevas de Jesús? Existen diversas razones. Antioquía, sobre el Orontes, era la capital de la provincia de Siria, gobernada por un procónsul a cargo de dos legiones. Era la tercera ciudad del Imperio, con sus propios juegos, un programa admirable de edificación financiado conjuntamente por Augusto y Herodes,[5] una población[6] grande e influyente pero frívola, con una reputación de inmoralidad que aun Juvenal desaprobaría.[7] Era el centro de las relaciones diplomáticas con los estados vasallos del este y era, en realidad, un lugar de reunión de muchas nacionalidades, un lugar donde las barreras entre judíos y gentiles eran apenas perceptibles. Eran tantos los convertidos al judaísmo en la ciudad, y tan elevado el nivel de los judíos en ella, que éstos tenían los derechos plenos de ciudadanos.[8] No debe sorprender que la predicación más temprana del evangelio a los gentiles tuviese lugar en ella, donde, como señala W. L. Knox de manera perspicaz,

> era improbable que la aparición de una nueva versión del judaísmo, que tendía a borrar la distinción entre judío y gentil, suscitara tan violenta hostilidad de los judíos como en Jerusalén, como tampoco que pasara inadvertido por los gentiles en razón de su desdén por todo lo que fuera de origen judío, como se esperaría en Cesarea. Más aún, en la residencia del embajador de Siria existía menos temor a la violencia popular que en los distritos sujetos a la autoridad de los procuradores de Judea, que eran reclutados de una clase inferior, más proclive a la corrupción o intimidación de parte de los líderes provinciales.[9]

Otros factores favorecieron el arraigo del cristianismo en este lugar, y su rápida expansión desde este centro. Antioquía, una de las ciudades más populosas del Imperio, y uno de los centros comerciales de la antigüedad, vinculada por negocios con todo el mundo, conocía la migración de todo tipo de gente procedente de todos los rincones del globo. Era una ciudad helenista, romana y judía, un lugar de reunión de las civilizaciones orientales y griegas. No sólo tenía los cultos helenistas de Zeus, Apolo y el resto del panteón, sino también la adoración siria de Baal y la Diosa Madre, en parte asimilados a Zeus y Artemis, así como las religiones de misterio, con sus mensajes de muerte y resurrección, iniciación y salvación.

El profesor Downey ha escrito dos libros interesantes que dan los resultados e implicaciones de las excavaciones en Antioquía.[10] El primero en importancia es una serie de grandes mosaicos que nos dan una mejor impresión de la vida diaria en Antioquía que la que podemos tener de otro lugar de la antigüedad, con excepción de Pompeya. Enfatizan que el nivel moral era tan bajo como lo describen Juvenal y Propercio. Son prominentes Zeus y Ganímides, los amores de Zeus con mujeres, Narciso, las jaranas de Baco y el juicio de Paris. También hay evidencia de los cultos religiosos. Existe un grupo de pisos que muestran el culto de Isis, incluyendo la iniciación como la describe Apuleyo en el undécimo libro de *El asno dorado*. No está la influencia estoica;

una tumba muestra pares de animales normalmente hostiles, como el león y el buey, el tigre y el jabalí, con la leyenda «amistad»; otra exalta la virtud estoica de *amerimnia*, «libertad de cuidados», y otra *megalopsiquia*, «superioridad a la fortuna». Un factor interesante es el incremento de términos filosóficos abstractos como Poder, Renovación, Creación, Placer, Vida, Salvación y Gozo. Muestra que, cuando los cristianos hablaban de gozo, salvación, poder y vida eterna, esas palabras eran entendidas, y que en el ambiente contemporáneo había mucho interés en tales conceptos. También hay evidencias de magia: el ojo malo y la joroba de la suerte, junto con otros encantos «apotropaicos» para quitar la influencia del mal.[11]

Así era Antioquía de Siria, la ciudad donde el cristianismo emergió de su crisálida judía. Es casi un microcosmos de la antigüedad romana en el siglo 1, una ciudad que abarcaba la mayor parte de las ventajas, los problemas y los intereses humanos, con los cuales tendría que contender la nueva fe.

La iglesia de Jerusalén no tenía previsto evangelizar esta gran ciudad. Al contrario, fue un movimiento espontáneo, surgido de cristianos que no podían quedarse callados acerca de Jesús, su Señor,[12] aunque nos aventuramos a creer que Nicolás de Antioquía, uno de los siete nombrados en Jerusalén, puede haber preferido retornar a su casa para compartir a Cristo con los suyos, antes que permanecer encerrado con los apóstoles en Jerusalén.

No es parte de nuestro propósito en este libro examinar las relaciones entre judíos y cristianos gentiles, como tampoco describir los pasos por los cuales la iglesia se convirtió en una comunidad mayormente gentil. No obstante, será útil mantener esta reseña de Antioquía en nuestra mente al examinar tres aspectos de la predicación temprana a los gentiles.

La flexibilidad en el enfoque

Sería un error dar por sentado, sobre la base de estudios tales como los de Dodd,[13] que había una uniformidad paralizante en

cuanto a la proclamación de la verdad cristiana en la antigüedad. Podemos aceptar que existía una homogeneidad básica en aquello que se predicaba, pero había una amplia variedad en la manera en que se lo presentaba. No siempre esta variedad era el resultado de la supuesta rigidez y de teologías conflictivas que prevalecían en diferentes ámbitos de la iglesia primitiva. Esto, obviamente, tuvo algo que ver con esa característica: la comprensión de Lucas respecto al Espíritu, la cruz y la escatología, por ejemplo, es muy diferente de la de Pablo o Juan. Pero una buena parte de la variedad debe haber surgido de las necesidades y el entendimiento de los oyentes. La evangelización nunca es una proclamación en el vacío: siempre se dirige a personas, y el mensaje deberá darse en términos que ellas entiendan.

El proceso de «traducir» el evangelio

Una vez que el cristianismo se arraigó en suelo helenista, fue necesario efectuar una inmensa tarea de traducción. No solamente las palabras, sino también las ideas tenían que lucir otro ropaje. Sin ese trabajo de traducción, el mensaje tal vez habría sido escuchado, pero no asimilado.

Kirsopp Lake reconoció esto claramente en su comentario sobre la predicación de Jesús como «Señor» en Antioquía (Hch. 11.20).[14]

> La buena nueva era el señorío de Jesús. Esto distingue con claridad la evolución de la predicación. En la primera etapa, la «buena nueva» era la venida del reino de Dios; éste fue el mensaje de Jesús mismo. En la segunda etapa era que Jesús era «el Hombre» ordenado para ser juez de los vivos y de los muertos;[15] ésta fue la predicación de los discípulos a los judíos. La tercera etapa fue el anuncio de que Jesús era el *kyrios* que, sin duda, incluía el mensaje judaico que Pedro comunicó a Cornelio, pero debía significar mucho más para las mentes paganas y tenía connotaciones muy diferentes de cualquier cosa contemplada por los predicadores judeocristianos.

Ahora resulta fácil exagerar la diferencia entre los tres enfoques que hemos delineado y podríamos añadir otros fácilmente. Jesús fue el enviado de Dios en cumplimiento de todas las promesas, el crucificado y resucitado, en todas las formas de predicación que nos han llegado. Pero Lake estaba en lo cierto al enfatizar la atracción que el señorío de Jesús ejerció en la mente pagana.[16] Era mucho más significativo que «Cristo». Ciertamente, la palabra «Cristo» no quedó de lado: los seguidores del Camino fueron llamados *cristianos* por primera vez en Antioquía. Sin embargo, dejó de tener la connotación específicamente judía de Mesías y, en su lugar, se transformó en una suerte de apellido para Jesús. Esto sucedió muy rápidamente en la misión gentil: en la mayoría de las referencias neotestamentarias a Cristo, el término ya tiene sonido formal. «Señor», por otro lado, tenía un sentido más preciso en el mundo helenista, donde «hay muchos "dioses" y muchos "señores"», aunque «para nosotros, sin embargo, sólo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas, y nosotros somos para él; y un Señor Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas, y nosotros por medio de él» (1 Co. 8.6).

Aquí tenemos la confrontación específica del Señor Jesús con el Señor Serapio, el Señor Osiris y el resto, y algo más tarde y cada vez de manera más consciente, con el Señor César.[17] A la vez, tenía la ventaja de mantener la primitiva confesión bautismal «Jesús es el Señor» (1 Co. 12.3; Flp. 2.9; Ro. 10.9) y retenía las implicancias altamente significativas derivadas de su aplicación a *Yavé* en el Antiguo Testamento.[18] Este término, en particular, llamó la atención a la soberanía de Jesús sobre las fuerzas malignas del Destino que amenazaba a la gente por todos lados. Además, daba la confianza al creyente de que Jesús, por su resurrección, estaba entronizado en el universo a la diestra de Dios, y que «ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades», *nada* de aquí en adelante podía separar al cristiano de su Señor.[19]

En la frase «reino de Dios» o «reino de los cielos» funciona obviamente un proceso similar de traducción. La construcción es esencialmente judía, y apunta al cumplimiento de la esperanza teocrática que aguardaban tanto los profetas como los religiosos apocalípticos en Israel. Pero en un medio ambiente gentil no constituía una idea inteligible o particularmente útil y, además , estaba expuesta a ser excesivamente mal interpretada. La proclamación de Jesús mismo acerca del reino lo había conducido a la muerte: era fácil torcer su significado para fines siniestros. Los apóstoles también encontraron que la expresión resultaba inconveniente. Los judíos de Tesalónica, inflamados de envidia por el éxito de la predicación de Pablo, profesaron hipócritamente estar disgustados porque los misioneros «están actuando en contra de los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús». La acusación en Filipos parece algo similar: «estos hombres, siendo judíos, alborotan nuestra ciudad, y enseñan costumbres que no nos es lícito recibir ni hacer, pues somos romanos».[20] Los primeros misioneros ya tenían suficientes problemas como para provocar además disturbios o juicios por un uso imprudente del lenguaje. Consecuentemente, escuchamos cada vez menos acerca del reino de Dios —aunque nunca desaparece del todo— y la expresión es reemplazada de manera creciente por sinónimos tales como «salvación». El sinónimo más común, por supuesto, es Jesús mismo. El, que proclamó el reino en su vida, se convirtió en el contenido de la proclamación entre los misioneros de la etapa primitiva. Era justo que fuese así, dado que los Evangelios expresan claramente que los hombres pasan a formar parte del reino por la mediación de Jesús. Entrar al reino, recibir el reino, ser salvo y heredar la vida eterna, aparecen como sinónimos en un pasaje fascinante de Marcos 10, y están firmemente enlazados con el concepto de «seguir a Jesús» (Mc. 10.15-26). El reino es inseparable del Rey.[21]

Otro ejemplo obvio de traducción para consumo gentil es la metáfora de Pablo acerca de la adopción (*huiothesia*). Esta práctica era común en la sociedad romana, pero no es un concepto judaico. La adopción era desconocida entre los judíos,

salvo en el caso del aspecto especial en que el rey era «adoptado» como «hijo de Dios». Pero era una palabra maravillosa para hacer entender a los gentiles el hecho de que antes vivían alienados de Dios, sin tener ningún derecho a relacionarse con él, pero ahora, por la iniciativa divina manifestada en Cristo, el propio Hijo, habían llegado a ser miembros de la familia, herederos de las riquezas y con el privilegio de llamar a Dios por su nombre íntimo: *Abba*.

Podríamos multiplicar los ejemplos de la transformación del evangelio en términos fácilmente asimilables para los destinatarios. Examinaremos algunos de ellos más adelante. Esta es la motivación que siempre se adjudicó Pablo, al discutir lo que se ha definido como su oportunismo apostólico: «...a todos me he hecho de todo, para que de todos modos salve a algunos» (1 Co. 9.22). En un artículo sabio y penetrante Henry Chadwick mostró parcialmente hasta qué punto Pablo estaba dispuesto a alterar la cobertura del evangelio a fin de dar a conocer su contenido.[22] Chadwick puntualiza la diferencia fundamental entre el defensor de la ortodoxia, ansioso de maximizar la brecha entre el cristianismo auténtico y las desviaciones del mismo, y el apologista, preocupado por minimizar la brecha entre él y sus conversos potenciales. «El genio de Pablo como apologista radica en su notable habilidad para reducir, hasta un punto en que aparentemente se desvanece, el abismo que existe entre él y sus conversos, y aun "ganarlos" para el evangelio cristiano.» Es probable que los otros evangelistas a los gentiles no hayan sido tan hábiles, aunque estaban ocupados esencialmente en la misma tarea.

La variedad de la apelación

Los diferentes elementos de las «buenas nuevas» apelaban a diferentes tipos de gentiles. Existían las clases socialmente deprimidas: los esclavos y los libertos más pobres. Las comunidades cristianas primitivas tenían, claramente, una importante proporción de tales personas.[23] En el mundo antiguo,[24] los esclavos eran considerados comúnmente (y por

cierto también legalmente) como cosas y no como personas, aunque hay muchos ejemplos de un tratamiento bondadoso y considerado de parte de amos generosos[25]. Pero cuando los misioneros cristianos no sólo proclamaban que en Cristo habían desaparecido las distinciones entre esclavos y libres, tan ciertamente como entre judíos y griegos (Col. 3.11; Gl. 3.28) sino que, además, vivían de conformidad con sus principios,[26] esto suscitaba una enorme atracción. Al esclavo helenista común, esta circunstancia le debe haber parecido demasiado hermosa para ser cierta: no sólo la aceptación de quienes pertenecían a diferentes clases sociales,[27] sino también la adopción a la misma familia de Dios. Sólo podría entenderlo a la luz del hecho de que el fundador de esta fe había sido un siervo, que conoció por experiencia personal el significado de la ignominia y el sufrimiento inmerecido. La atracción ejercida por el concepto de la gracia y el perdón inmerecido no era menos poderosa: ¡nunca habían recibido este trato de parte de su amo! Para entender esta diferencia tendríamos que contrastar el tenor de la epístola a Filemón con la de un papiro egipcio. El amo escribe: «Por medio de este escrito te comisiono para que vayas a la famosa ciudad de Alejandría y busques a mi esclavo que tiene unos treinta y cinco años de edad, a quien tú conoces. Cuando lo hayas encontrado, lo pondrás bajo custodia, con autoridad para encerrarlo y azotarlo y presentar un reclamo ante las autoridades correspondientes contra las personas que lo hayan protegido, con una demanda de satisfacción».[28] ¡Qué significativa debe haber sido la metáfora de la «manumisión» o liberación de un esclavo[29] (*apolutrosis*) cuando se aplicaba a la muerte de Cristo, y qué sentimiento de gratitud debe haber despertado en tal persona el pensamiento de que el Hijo de Dios la amó y murió por ella, y era ahora su verdadero maestro en el cielo, sin parcialidad alguna! Cristo recompensaría a su siervo fiel con la herencia, siempre que hiciese su trabajo con sinceridad de corazón, para servir al Señor y no meramente al amo terrenal.

El alcance universal del evangelio atrajo especialmente a otro sector deprimido del mundo grecorromano: las mujeres. Es

posible enfatizar excesivamente las desventajas políticas y el aislamiento social bajo los cuales trabajó la mujer. En este sentido, H. Kitto[30] y J. P. V. D. Balsdon[31] trazaron una buena perspectiva del problema de la mujer griega y romana, respectivamente. Pero ciertamente eran el sexo inferior. Salvo unas pocas mujeres de la casa imperial como Livia y Mesalina, las demás no tenían derechos públicos ni influencia, y estaban enteramente bajo la potestad de sus esposos. El caso era similar en el judaísmo.[32] El cristianismo cambió todo esto. Hombres y mujeres eran de igual valor a los ojos de Dios; las mujeres habían seguido a Jesús en su ministerio y habían permanecido fieles, aun cuando los hombres huyeron (Lc. 23.49; 8.3; Jn. 19.25). Más aún, las mujeres tuvieron un papel preponderante en la difusión del evangelio: a veces en forma pública o semipública, como lo muestra el trabajo de una Priscila, una Lidia, una Febe, una Síntique; y otras veces en las habitaciones del hogar que correspondían a las mujeres o en la lavandería (Hch. 18.2, 26; 16.14ss.; Ro. 16.1; Flp. 4.2-3).[33] La oportunidad de encontrar una fe donde podían adquirir un *status* igualitario y una esfera real de servicio debe haber ayudado a muchas mujeres a poner su confianza en Jesús como Señor.

Una lectura superficial de 1 Corintios 1.26 podría sugerirnos que las clases cultas no tuvieron mucha representación entre los primeros cristianos. Pero la iglesia primitiva no sólo tenía «hombres ineducados e ignorantes» sino también muchos sacerdotes ricos, la esposa del intendente de Herodes y uno de sus jóvenes *amici* (Hch. 6.7; 13.1; Lc. 8.3),[34] líderes fariseos, chipriotas ricos como Bernabé y provincianos prominentes como Pablo. Además, desde los primeros días, algunos romanos ingresaron a la iglesia. En Hechos 2 se dice que en el día de Pentecostés hubo un grupo de ciudadanos romanos que aparentemente retuvieron su identidad separada, y que se hicieron creyentes.[35] Ocasionalmente era posible encontrar entre las filas de la iglesia a un procónsul romano,[36] sin dejar de mencionar oficiales menos prominentes como un centurión. Plinio encontró un espectro completo de la sociedad reflejado en

la iglesia cristiana de Bitinia, incluyendo ciudadanos romanos.[37] Es casi seguro que también fuera cristiana Flavia Domitila, una pariente de Domiciano, lo mismo que su esposo Flavio Clemente.[38] Probablemente puede decirse lo mismo de determinadas figuras del siglo 1, como Pomponia Graecina, esposa del conquistador de Bretaña,[39] y Acilio Glabrio, otro distinguido miembro de la nobleza.[40] Hermas asegura que había hombres ricos en la iglesia romana del siglo 2.[41] Si nos preguntamos qué elementos del evangelio ganaron a estos hombres y mujeres para Cristo, la respuesta será tentativa y probablemente variada, pero incluirá los factores mencionados a continuación. Sabemos por Saulo de Tarso que su sentido de culpa y la imposibilidad de vivir según sus propios valores provocaron en él un anhelo de ser limpiado. No estaba solo en esto.[42] Parecería que el procónsul de Chipre ya había sentido una fuerte atracción por el elevado monoteísmo y la ética del judaísmo, y llegó a tener un maestro judío residente para instruirlo. El procónsul había recibido demostraciones claras de la superioridad de esta rama del judaísmo, el cristianismo, a través del poder desplegado no sólo en el enceguecimiento de Elimas, sino también en la dinámica moral que podía hacer que otro ciudadano romano, Pablo, renunciase a su fortuna y posición a fin de andar por todas partes proclamando la «doctrina del Señor» (Hch. 13.12). Más adelante no explayaremos acerca del lugar que ocuparon los milagros en la predicación temprana. Fueron muy importantes, aunque no de modo independiente y por su propio mérito, sino como aquí, cuando están relacionados con el mensaje cristiano. Desafortunadamente, no estamos bien informados sobre cuáles elementos, aparte del perdón y el poder, atrajeron a la fe a las masas educadas del Imperio. No estaríamos muy equivocados en suponer que el impacto del cristianismo se debió principalmente a la satisfacción de las necesidades humanas en los planos moral, sacramental, social e intelectual, de manera tal que ni el paganismo ni el judaísmo habían podido hacerlo. Ya he indicado, en *The Meaning of Salvation*, la búsqueda de la «salvación» en los

pensamientos judío y pagano del siglo 1. Los seres humanos la buscaban a través del conocimiento (desde la más elevada filosofía hasta la magia) o a través del sacramentalismo (incluyendo los cultos de misterio y el sistema sacrificial judío). Pero ésta era una religión que combinaba ambos elementos, y lo hacía así como respuesta al sacrificio personal y al desafío del Dios hecho hombre.[43] Si la ética de los cristianos no era teóricamente muy diferente de lo mejor que ofrecían las enseñanzas estoicas y judaicas, en la práctica sí lo era, y estaba inspirada y ennoblecida por una fuerza nueva y motivadora. Los cristianos expresaban que no era otra que el Espíritu de ese Dios de gracia, que estaba activo en la vida de ellos. Hicieron que la gracia de Dios fuese creíble a partir de la conformación de una sociedad de amor y cuidado mutuo, que asombró a los paganos y fue reconocida como algo enteramente nuevo. Esto añadió persuasión a su afirmación de que la «nueva era» había amanecido en Cristo.[44]

También los intelectuales entraron lentamente en el movimiento cristiano. Los mejores entre ellos estaban dominados por un interés en la verdad, y el cristianismo les ofrecía a alguien que, según creían ellos, era la verdad final en categorías personales. Esto no parecía muy interesante a primera vista, y Pablo debe admitir que es una locura suponer que la sabiduría universal se despliega en el hecho sórdido de un criminal condenado a morir en una cruz (1 Co. 1.18-31). Pero la resurrección probó, otra vez, que era la clave. Convenció al menos a ciertos hombres de que Jesús era lo que había proclamado ser, y podía, sin desmerecer a la monarquía divina, ser descrito en términos de la sabiduría pre-cósmica, considerada ampliamente en los círculos judíos como la compañera de Dios en la creación. Este era el pensamiento de Pablo, Juan y la epístola a los Hebreos acerca de Cristo. Le dieron forma personal —la figura del hombre de Nazaret— a las especulaciones de Filón acerca del *Logos* y la *Sofía* eternos. El cristianismo, después de todo, constituía una enseñanza de sabiduría[45] que daba sentido al mundo. Y lo que estos apóstoles hicieron por el mundo

judeo-helenista, Justino y los otros apologistas lo hicieron por la sociedad grecorromana. La idea del *Logos* estaba tan generalizada en el mundo grecorromano que los diferentes eruditos pueden asignarle tres trasfondos al uso que Justino le dio al término (aparte del contenido específicamente cristiano): platonismo medio,[46] estoicismo[47] y los escritos de Filón.[48] Tanto Justino como sus sucesores se preocuparon por tomar este término, de uso tan amplio y variado, y utilizarlo como un vehículo de la verdad cristiana. Esto le permitió alegar que todo lo bueno y noble de la filosofía pagana era «cristiano», a fin de sostener que el cristianismo es tan antiguo como la creación y así explicar la relación entre la creación y la redención. Aunque una operación de esta naturaleza era una empresa peligrosa, que podía provocar, y así lo hizo, toda suerte de malentendidos, se trataba de una empresa necesaria si los intelectuales iban a oír el mensaje en términos que ya aceptaban. Justino, de todas maneras, no duda en establecer claramente su posición cristiana fundamental, que se destaca en rígido contraste sobre todos los otros conceptos acerca del *Logos*: «el *Logos* mismo tomó forma, se hizo hombre y se llamó Cristo Jesús».[49]

Equipados con estas convicciones, los primeros intelectuales cristianos, desde Pablo y Juan hasta Clemente y Orígenes, brillaron con la confianza de haber encontrado la clave para entender el universo y de haber arribado mientras que otros filósofos andaban tropezando en el camino. Por ello, no había necesidad de que Justino se quitara su vestidura de filósofo después de su conversión. Continuó practicando filosofía pero, como nos dice, «encontró que sólo esta filosofía era segura y provechosa».[50]

Una de las tendencias de las escuelas filosóficas en la era helenista tardía era su fuerte inclinación religiosa. Así lo expresó Trifón: «¿Acaso los filósofos no tornan todo discurso hacia Dios?» ¿No les surgen continuamente preguntas sobre su unidad y providencia? ¿No es acaso el verdadero deber del filósofo investigar a la Deidad?[51] Justino está de acuerdo en que lo es ... aunque acota que no todos los filósofos aceptarían esto. Luego,

cuando relata la manera en que fue guiado a la fe cristiana por medio de un anciano, dice que puede considerar su búsqueda filosófica como una verdadera *praeparatio evangelica*. Al señalar que ella lo preparó para el compromiso cristiano, expresa: «Así, y por esta razón, soy un filósofo. Más aún, desearía que todos, al tomar una resolución similar a la mía, no se mantengan lejos de las palabras del Salvador».[52] Así como Justino había preservado el escándalo de la encarnación dentro de su sistema filosófico, también estableció claramente la necesidad de un compromiso personal con el Salvador. Sus últimas palabras a Trifón constituyen un llamado a creer en Cristo. La conclusión de su *Primera Apología* es un alegato al emperador «para hacer aquello que agrada a Dios», si es que ha sido convencido por la racionalidad del caso cristiano. Su *Segunda Apología* concluye con una oración para que los lectores romanos «fuesen convertidos, de ser posible. Este tratado fue compuesto sólo con este propósito». Aún faltaba que se escuchara el auténtico mensaje de Jerusalén, aunque los filósofos cristianos lo habían expresado en el lenguaje de Atenas.

Tenemos también al hombre religioso en el mundo helenista. El hombre que pertenecía a los cultos de misterio, o había escuchado de los mismos,[53] encontraría en el ritual cristiano temprano, en su teología y lenguaje elementos suficientes como para entender rápidamente el mensaje cristiano. Los apóstoles utilizaron un lenguaje con reminiscencias de los misterios: *mystērion, epoptēs* (iniciar), *zóē aiōnios* (vida eterna) y el amplio uso de la raíz *teleios*, en relación con la cual Luciano dijo que Jesús había introducido un nuevo rito de iniciación (*teletē*) en el mundo.[54] El renacimiento a través del bautismo era una idea muy común que incluía el morir y resucitar con el dios;[55] también se conocían las comidas sagradas en las cuales el adorador comía sacramentalmente al dios y, así, quedaba identificado temporariamente con él en apoteosis.[56] Pero el bautismo cristiano se diferencia del pagano por la incorporación al Jesús histórico, quien resucitó de la muerte. La eucaristía cristiana no necesariamente hace del destinatario un hombre espiritual

(*pneumatikos*)[57] ni tampoco da la idea de que se consume a Dios, sino más bien que se tiene una relación personal con él. Sin duda, la naturaleza exclusiva del cristianismo intrigaría a quienes estaban interesados en los cultos de misterio. Este era un culto que no permitía otra lealtad (ninguna de las otras religiones de misterio eran exclusivas) y, aun así, no tenía ningún honorario de ingreso costoso. El misterio estaba abierto a todos los que cumplían el mandamiento de arrepentirse, creer y obedecer al autor del culto quien había sido crucificado y resucitado . El no era una figura mítica del pasado, Osiris, Adonis o el Daimon Eniautos, sino una figura histórica que evidenció haber sido la encarnación de la divinidad.[58]

La importancia de los cultos de misterio puede parecer excesiva para la comprensión de la religión antigua. Mucho más importante era el antiguo paganismo, la religión oficial de Grecia y Roma, con su panteón de dioses. Veremos luego la manera en que los cristianos afrontaron la situación. No obstante, había muchos romanos desilusionados que ya no tenían tiempo para el culto oficial[59] (aunque todavía lo mantenían; de otra manera sobrevendría un desastre calamitoso),[60] ni para las religiones de misterio orientales,[61] pero honraban a los dioses familiares y rurales,[62] y trataban de manifestar *pietas* en su vida. Juvenal fue uno de esos hombres y un contemporáneo de Pablo. Cínico acerca del culto imperial[63] (aunque era uno de sus sacerdotes),[64] cínico acerca de la deificación de abstracciones,[65] tales como *Pax, Fides, Pudicitia* y el resto («¿Por qué no deificar a *Pecunia* [dinero] —pregunta— dado que los hombres lo adoran más que a ninguna otra cosa?»). En cambio, tenía el mayor respeto por las ceremonias rústicas y simples de Ceres y Minerva.[66] La religión rural de este tipo resistió al evangelio hasta el fin, y una gran parte de ella sobrevivió (y aún sobrevive) cubierta con una fina apariencia de cristianismo. Presumiblemente los cristianos lo enfocaron de un modo parecido al que utilizaron Pablo y Bernabé para enfrentar una fe bucólica similar en Listra (Hch. 14.8ss.), insistiendo en la realidad de un solo Dios Creador, quien, en lugar de necesitar el sostén de las ofrendas, era él

mismo dador de todo. No sería difícil para el evangelista partir del desprecio que sentía un hombre como Juvenal por la moralidad de la alta sociedad, para convencerlo de la idéntica indignidad de tales fracasos en su propia vida. Juvenal despreciaba la licencia sexual, por ejemplo, entre los ricos y poderosos, pero de manera alguna estaba persuadido de que fuera mala para la gente ordinaria.[67] El disgusto por el estado moral prevaleciente en la sociedad debió haber sido un factor corriente que atrajo gente sensible hacia el cristianismo, una fe que no sólo parecía establecer normas morales elevadas en un contexto de amor y aceptación, sino que también poseía el poder para alentar a llevar una vida de este calibre. Quizá sea digno de observar que el equivalente griego de la cualidad romana *pietas*, tan apreciada por Virgilio y Juvenal, es *eusebia*. Y ésta es una palabra utilizada por los escritores tardíos del Nuevo Testamento para describir la fe cristiana. ¿Será que este término fue seleccionado por los cristianos en contraste deliberado con el insípido sentido del deber de la *pietas* romana? Cuando se menciona la «piedad» en las Pastorales y en 2 Pedro, el término tiene, en algunos pasajes, casi exactamente el significado romano (p. ej., 1 Ti. 2.2), pero en otros casos aparece enriquecido en grado sumo. Es el fruto de las promesas divinas (2 P. 1.3): nutrido por el poder divino (2 Ti. 3.5), relacionado con la verdad divina (Tit. 1.1) y el canal del amor divino (2 P. 1.7).

Pero, ¿qué del hombre común (suponiendo por un momento que existiera tal abstracción)? ¿Qué cosa lo atrajo al cristianismo? Sin ninguna duda, el amor de los cristianos tuvo mucho que ver con ello,[68] así como las cualidades morales desplegadas,[69] la calidez de su comunión,[70] su entusiasmo manifiesto, la aplicabilidad universal de su mensaje. La reconciliación con Dios tuvo mucho que ver con ello: el gran Dios desconocido, que yacía detrás de los ídolos del antiguo politeísmo, y de quien los hombres se sentían separados instintivamente. Consecuentemente, el perdón que ofrecía el cristianismo, basado en la iniciativa de la gracia de Dios para con los seres humanos, y la acción efectiva de Dios en el Calvario en relación con el problema

de la culpa y enajenación humana, todo esto constituyó un foco de atracción muy poderoso. Lo mismo ocurrió con el privilegio que manifestaban (y aparentaban) disfrutar los cristianos de conocer y confiar en el Cristo resucitado: esto le añadía una nueva dimensión a la vida aquí y ahora, sin necesidad de aguardar lo que pudiera sobrevenir después de la muerte. La seguridad y confianza de los cristianos, que estaban dispuestos a perder sus casas, comodidades, amigos, y aun la vida misma en la propagación de su causa, ganó su parte de conversos. Lo mismo sucedió con el temor al juicio, que llegó a adquirir un fuerte énfasis en el siglo 2.[71] Pero quizá el factor importante que más atrajo a la gente de la calle fue la liberación: de los demonios, del destino, de la magia.

Los cristianos primitivos presentaban a Jesús en un conflicto constante con los demonios (Mc. 1.34, 39; 3.15, etc; Lc. 8-11 *passim*). Estos eran muy reales para la gente de la antigüedad. En la «Verdadera Doctrina», a la que Celso instaba a los hombres a retornar, se advierte claramente que los demonios eran considerados ampliamente como los subordinados inferiores del gran dios[72] (aunque peligrosos si se los confrontaba). Eran activos: causaban enfermedad y desastre, y necesitaban ser propiciados.[73] Esta era la teoría que yacía detrás de muchos sacrificios antiguos, como ocurre todavía en comunidades animistas. ¿Cómo liberarse de estos *daimonia*? Taciano es un buen ejemplo del alivio y gozo que trajo Cristo a un hombre cuya vida había sido cercada por estas peligrosas fuerzas espirituales con las que no sabía tratar. El habla con gratitud de su «rescate de una multiplicidad de potestades y diez mil tiranos»[74] y exclama de manera triunfal: «Estamos por encima del Destino y, en lugar de demonios que engañan, hemos conocido a un Maestro que no engaña»[75].

Justino conoció por experiencia el poder de «espíritus malos y engañosos ... los demonios hostiles a Dios y a quienes hemos servido antiguamente».[76] A partir de su conversión, conoció también «el poder del Ayudador y Redentor, cuyo nombre mismo los demonios temen; y hasta este día, cuando son

exorcizados en el nombre de Jesucristo, crucificado bajo Poncio Pilato, son derrotados. Así es manifiesto a todos que su Padre le ha dado un poder tan grande, en virtud del cual los demonios son subyugados en su nombre».[77] Este es precisamente el mensaje del Nuevo Testamento. Jesús venció a los demonios a través de su vida y, finalmente, los derrotó en el Calvario: «y despojando a los principados y potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz».[78] La proclamación de Jesús como Señor era una señal de su soberanía sobre los demonios, y esto despertó gran interés. Si Jesús había echado demonios por el dedo de Dios, entonces el gobierno de Dios verdaderamente se había manifestado.

La astrología[79] era una fuerza poderosa en el siglo 1. La cosmología geocéntrica popularizada por Hiparco en el siglo 2 a.C. había llevado a la creencia generalizada de que los acontecimientos en la tierra estaban gobernados por las estrellas. La «necesidad» (*ananke*) y «aquello que está decretado» (*heimarmene*) deben seguir inevitablemente su curso. Esto explica la resignación valiente de los estoicos. Algunas almas menos nobles abandonaron la adoración de los dioses[80] —pensando que era inútil si todo estaba predeterminado— o se volvieron a los dioses que decían ser superiores al destino, como Serapis, Isis, Mitra y los otros.[81] Pero Jesús era predicado como Señor, Maestro del rollo del destino (cf. Ap. 5), el que rompe el dominio de los poderes astrales sobre el ser humano. Ralph Martin cree que el primitivo himno cristológico de Filipenses 2.5-11 estaba dirigido precisamente a ese entorno: «Es la abierta confesión de que Cristo es *Pantocrator* y soberano sobre todos los rivales; las deidades astrales se postran, admitiendo que su régimen ha terminado». Las consecuencias morales de la afirmación de que Cristo es Señor del destino podían explicarse de una manera que no tenía paralelo en ninguno de los cultos de misterio. Continúa diciendo Martin: «Nos asegura que el carácter del Dios cuya voluntad controla el universo debe tener significado en términos de Jesucristo. El no es un poder arbitrario ni una fuerza caprichosa, como tampoco un destino indiferente, carente de compasión. Su

naturaleza es amor ... su título de Señor puede interpretarse solamente en términos de su renunciamiento por el servicio de otros».[82] Señala que la Canción de la Estrella[83] que encontramos en Ignacio es justamente una expresión de esta victoria sobre los poderes astrales. Significó un alivio incalculable para el hombre helenista común.

Esta liberación del destino era también una liberación de su caprichoso oponente, la magia. Con una incoherencia curiosa, la gente se sentía a merced no sólo del ciego destino, sino también de la maligna operación de poderes perversos que podían llevar a cabo aquellos que tenían el conocimiento para hacerlo. De allí los encantos perniciosos de Antioquía y Pompeya; por ello el mosaico antioqueño del ojo malo, atacado por todos los talismanes populares de la espada y el escorpión, la serpiente y el perro, el cuervo y el tridente.[84] El poder del Cristo resucitado proveyó un arma mucho más potente.[85] Ignacio, en el pasaje que habla de Jesús como la Estrella, al que ya nos hemos referido, declara con gozo que, debido a la aparición de esta Estrella, «toda magia fue disuelta y toda gama de maldad se desvaneció, la ignorancia fue removida y el viejo reino, destruido»[86]. Ireneo se esmera en destacar la superioridad del milagro cristiano sobre la magia: nunca engaña a la gente como lo hace frecuentemente la magia; sus efectos son duraderos, como no ocurre frecuentemente con los efectos de la magia; a diferencia de ésta, el milagro se ejercita para el bien tanto físico como eterno de los destinatarios. Y su eficacia está basada firmemente en el milagro supremo: la resurrección del Señor al tercer día.[87] He aquí otra manera en que se cumplía el inmensamente popular versículo del Salmo 110.1: Jesucristo era el Señor y, en su gozosa fe en el Cristo victorioso, el hombre común del mundo antiguo encontró en el cristianismo una liberación que no podía encontrar en otro lugar.[88]

Estas son algunas de las maneras en que se sesgó el énfasis del evangelio con el fin de satisfacer las diferentes necesidades de la compleja sociedad helenista en medio de la cual surgió el cristianismo en Antioquía, y de allí en más. Debemos examinar

ahora los elementos fijos del acercamiento cristiano a los gentiles, más allá y por encima del mensaje general del kerigma, que ya examinamos en el capítulo 3.

Unidad de enfoque

Entre los primeros evangelistas parece haber existido un acuerdo generalizado sobre tres factores que siempre debían figurar en la predicación del evangelio a los gentiles, independientemente de la amplia variedad adoptada por los misioneros en otros órdenes, a fin de satisfacer las necesidades de los oyentes en particular. Estos factores fueron: un ataque a la idolatría, la proclamación del único y verdadero Dios, y las consecuencias morales que surgen de dicha proclamación.

En la atrasada Listra

En el mismo Nuevo Testamento tenemos dos ejemplos de la predicación misionera en una circunscripción enteramente gentil: los discursos de Pablo en Listra y Atenas. El primero es un prolegómeno del evangelio en un área agrícola atrasada, y el segundo, en el centro cultural del mundo. No son los únicos. Si se toman con pasajes como 1 Tesalonicenses 1 y Romanos 1, nos dan una buena idea de aquella predicación misionera entre los gentiles, que fue el fruto de la apologética dirigida a los judíos y la precursora de los ataques violentos de los apologistas en el siglo 2.

En Listra el escenario es primitivo. Tiene que ver con los habitantes locales que hablaban el lenguaje de la región (Hch. 14.11) y no con las clases altas que hablaban latín.[89] Existen varios aspectos locales que se adaptan también a las inmediaciones de Listra: por ejemplo el templo de *Zeus Propolis,*[90] y el culto conjunto de Zeus y Hermes.[91] No obstante, Lucas diseñó claramente el mensaje para que fuera un ejemplo del acercamiento utilizado por los cristianos para alcanzar a los gentiles sin educación. Pablo y Bernabé no sólo intentaron

rechazar sus honores —un gesto simpático, dado que la leyenda nos dice que una vez Zeus y Hermes habían hecho una visita a los campesinos de esta misma área—[92] sino que también puntualizaron la locura de la idolatría. Los ídolos son literalmente «nada» y «futilidades», tanto en griego como en hebreo; y en contraste con ídolos que necesitan ofrendas sacrificiales de los hombres, hay un solo Dios y él es el creador y sustentador del universo, el que provee para las necesidades de todas las personas. Este Dios no se ha quedado sin dar testimonio entre la gente: su bondad se denota por su constancia y generosidad. Este Dios ciertamente permitió que la gente anduviera en sus propios caminos en tiempos pasados, pero ahora (la implicancia es ineludible y se deduce específicamente en Atenas) él llama a los hombres al arrepentimiento de sus caminos y a comprometerse con Jesús, a quien envió.

Lucas nos ha dado ya tantos ejemplos de la proclamación a los judíos que no desperdicia espacio valioso para mostrarnos cómo prosiguió el sermón. Después del llamado inicial al monoteísmo, a una respuesta ética y al abandono de los ídolos, le seguiría el kerigma apostólico normal. El acercamiento a los judíos era a través del Antiguo Testamento; el mensaje a los paganos, presumiblemente, llegaba a través de la luz de la revelación natural,[93] que los llevaría a Cristo. Tal es el enfoque de Pablo a «los gentiles que no tienen la ley», en Romanos 2.12ss., aunque allí utiliza el argumento para un propósito diferente, es decir, para mostrar que los gentiles son culpables por no haber adorado al Dios cuya existencia conocían vagamente detrás de la plétora del panteón. No hay citas específicas de las Escrituras del Antiguo Testamento, pero se las advierte debajo de la superficie.[94] El enfoque general tiene reminiscencias de grandes pasajes en Isaías y los Salmos (Is. 44.9-20; Sal. 115.4-8; 135.15-18) donde se pronuncia una punzante acusación de idolatría. Esta misma tradición continuaba en Sabiduría, la carta de Aristeas, los Oráculos Sibilinos y Contra Apión, de Josefo. De hecho, era un principio básico en la apología judaica a los paganos. Los cristianos simplemente lo adoptaron como un prefacio necesario

al evangelio. No tendría ningún valor predicar a Jesús como Señor si se lo tomaba como un simple agregado al ya congestionado panteón. Todo su significado dependía de la manifestación del único y verdadero Dios. En este sermón de Pablo en Listra observamos la primera parte del proceso descrito en 1 Tesalonicenses 1.9s.: «...os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero». El versículo continúa describiendo la manera en que ahora aguardaban el retorno de Jesús desde el cielo, el Jesús en quien habían confiado y el que los libraría de la ira. Podemos tomar esto como la secuela invariable de la predicación evangelizadora a los paganos, una vez establecida la unidad de Dios y el rechazo de los ídolos.

En la culta Atenas

En el mensaje de Atenas, una de las áreas más discutidas en todo el Nuevo Testamento, encontramos una presentación culta de la misma posición. Todo comienza con el espíritu enardecido de Pablo, al ver la idolatría que abundaba en Atenas (Hch. 17.16). En ningún lugar del mundo la idolatría se vistió con un disfraz tan atractivo como el de las esculturas del Acrópolis. Lucas presagia sutilmente el próximo ataque a la idolatría al presentarnos la conjetura ateniense de que Pablo estaba, de hecho, agregando un par de nuevos dioses al Olimpo en la figura de Jesús y Anastasio el «Sanador» y su esposa «Restauración» (Hch. 17.18). Incidentalmente, aun en Atenas, éste es un testimonio espléndido acerca de la centralidad apostólica de la persona de Jesús y su resurrección de los muertos. El ataque llega a su culminación después de que el altar al dios no conocido se convierte en la plataforma para exponer al Dios único y verdadero: «Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la Divinidad sea semejante a oro, o plata, o piedra...» (que se encontraban en profusión como objetos de adoración alrededor de Pablo y sus oyentes).

Aquí se presenta el argumento del monoteísmo de una manera completa y razonable. Pablo comienza observando una inscripción «al dios no conocido»[95] y la utiliza para

desenmascarar sutilmente lo inadecuado del politeísmo. Aunque no se conoce el origen preciso de ese altar,[96] y hay conflictos entre los relatos de los autores antiguos,

> parecería, no obstante, que existieron dos razones principales para levantar altares a dioses desconocidos: una decía que el dios desconocido era considerado como el autor de tribulaciones o buena fortuna, y la otra afirmaba que los hombres temían pasar por alto alguna deidad y, por ello, oraban y sacrificaban a un dios desconocido. Amén de todo esto, siempre hubo entre los griegos una tendencia a reconocer a la deidad en lo impersonal e indefinido.[97]

Consecuentemente, Pablo, después de haberles mostrado la superficialidad e inseguridad del politeísmo a partir de la propia inscripción ateniense, pasa de la deidad impersonal e indefinida que ella presuponía a anunciarles la naturaleza del Dios personal y específico de la Biblia. Ciertamente no cita el Antiguo Testamento; ello habría indicado falta de sensibilidad y no habría tenido ningún significado para ellos: cuando usa citas específicas, éstas son de poetas griegos. Pero, como en Listra, su doctrina de Dios es enteramente bíblica, y también lo es parte de su lenguaje.[98] Este es verdaderamente apologético y también verdaderamente evangelizador. Se preserva el contenido del evangelio, pero la manera de presentación tiene el tono adecuado para los oídos de los oyentes. Se presenta a Dios como el único creador del mundo y la humanidad; no habita en santuarios como el Partenón; contrariamente a la necesidad de recibir adoración y sacrificio del hombre, él es el dador de todas las cosas. Como lo expresó el salmista mucho antes: «No tomaré de tu casa becerros, ni machos cabríos de tus apriscos. Porque mía es toda bestia del bosque, y los millares de animales en los collados ... Si yo tuviese hambre, no te lo diría a ti; porque mío es el mundo y su plenitud» (Sal. 50.9-12). Pero, como observa agudamente F. F. Bruce, «tenemos aquí una combinación de la doctrina epicúrea de que Dios no necesita nada de los hombres, y no puede ser servido por ellos, y la creencia estoica de que él

es la fuente de toda vida. Pablo procura constantemente buscar todo el terreno común posible con su audiencia»,[99] ¡aun cuando se muestre activo para minarles su posición!

Dios el creador se manifiesta luego como el sustentador de la humanidad a quien ha hecho de una sangre común (un pensamiento ingrato para los atenienses)[100] para un objetivo común: buscarlo y hallarlo a él. Pero no se trata de una búsqueda desesperanzada: él no está lejos de ninguno de nosotros, porque «en él vivimos, y nos movemos y somos», para citar a Epiménides, o «porque linaje suyo somos» como lo expresó Arato.[101] Pablo utiliza poetas paganos para predicar doctrina bíblica,[102] a saber, que los seres humanos deben su origen y significado, su vida y todo a un Dios creador y personal. En tiempos pasados (cf. la conclusión en Listra), Dios pasó por alto la ignorancia acerca de este Dios creador, aunque se trataba de una actitud culpable. Pero ahora la situación es diferente, dado que la venida de Jesucristo ha derramado una luz enceguecedora sobre la persona divina.

Es aquí cuando comienza el contenido específicamente cristiano del sermón, en el punto donde los oyentes han sido sacudidos por la conciencia de su responsabilidad moral hacia el Dios creador y sustentador. No hay ídolo, ni abstracción, sino el hombre que Dios ha designado y les presenta, junto con el desafío para cambiar su actitud ante el Dios supremo que envió a ese hombre como Salvador y lo estableció como el juez futuro en virtud de su resurrección. Este no es el lugar para examinar las complejidades y los problemas de este discurso, pero en él aparecen como puntos salientes los tres temas principales: una polémica contra la idolatría, la defensa del Dios único y verdadero, y la extracción de fuertes corolarios morales a partir de la relación del hombre con Dios. No podemos evitar acordarnos de Romanos 1, donde Pablo utiliza precisamente el mismo material en un contexto diferente y para propósitos distintos. La unidad de Dios, la necedad de los ídolos, las implicancias éticas de una vida de idolatría, en una enajenación voluntaria del verdadero Dios, adquieren suma claridad.

> ...lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa (Ro. 1.19ss.).

¿Por qué? Debido a la idolatría. «Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias ... cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador» (Ro. 1.21, 25). ¿Y qué de las implicancias éticas? La idolatría condujo a la inmoralidad y la locura, «a una mente reprobada, para hacer cosas que no convienen» (Ro. 1.28b). Consecuentemente, leemos las tres repeticiones de la terrible afirmación de que «Dios los entregó» a las pasiones destructivas que eligieron para sí mismos (Ro. 1.24, 26, 28). Habiendo escogido rehusar a Dios, terminaron prisioneros dentro de los muros de su propio rechazo. Este es el dramático telón de fondo de la magistral predicación de Pablo sobre la justificación a través de Cristo en la epístola a los Romanos. Aunque no estaba orientado de la misma manera, ni se expresó con esa mordacidad, ésta es fundamentalmente la misma posición que toma Pablo en el sermón del Areópago. Constituía el típico acercamiento cristiano a los paganos, fuesen cultos como en Atenas o sencillos como en Listra. Sirvió para el mismo propósito que la predicación a los judíos acerca de la responsabilidad en el quebrantamiento de la tora.

El ataque a la idolatría

Durante varios siglos éste fue el modelo de la predicación cristiana a los paganos. Aun en el tiempo de Lactancio, al principio del siglo 4, éste era el enfoque tradicional:

> Dado que hay muchos escalones por los cuales uno sube al hogar de la verdad, no es fácil para nadie llegar a la cima. Porque cuando las luces nos deslumbran con el brillo de la verdad, si no mantenemos un asidero firme, rodamos otra

> vez hacia el fondo. El primer paso es entender las religiones falsas, y dejar de lado la adoración impía de los dioses hechos de manos. El segundo paso es percibir con la mente que Dios es el único, altísimo, cuyo poder y providencia hicieron al mundo desde el principio y lo dirigen hacia el futuro. El tercer paso es conocer a su siervo y mensajero, a quien Dios envió a la tierra como embajador.[103]

En un sentido los cristianos no hacían nada nuevo al atacar el politeísmo: los pensadores griegos, desde Platón en adelante,[104] ya lo habían hecho, lo mismo que los apologistas judíos.[105] Pero, dejando de lado a los judíos, cuyo monoteísmo exclusivo no tenía paralelo en la antigüedad y era considerado ciertamente como algo extraño, es importante comprender en qué medida los cristianos estaban forjando un camino completamente nuevo. Aun tomando en cuenta la tendencia al monoteísmo que había surgido en el mundo helenista en los dos siglos anteriores a Cristo, los antiguos dioses no se descartaban tan sencillamente,[106] aunque los relatos de Homero sobre sus amores y guerras ya no gozaban de mucho crédito entre los que tenían un ápice de educación. Como hemos visto, el mundo estaba lleno de *daimonia*, las fuerzas de la naturaleza que los poetas habían vestido con ropaje mitológico. Estas eran realidades que no podían descartarse. En consecuencia, se las consideraba como agentes subordinados del Dios único. Escribió Máximo de Tiro: «La única doctrina alrededor de la cual todo el mundo está unido es que hay un Dios que es rey de todos y Padre, y que hay muchos dioses, hijos de Dios, que gobiernan junto con Dios. Tanto el griego como el bárbaro comparten esta creencia.»[107] Así podían reconciliarse el monoteísmo y el politeísmo, y la adoración ofrecida a las deidades subordinadas constituía, en última instancia, la manera de alcanzar al Dios supremo. Por ello era peligroso descuidar la adoración de los dioses tradicionales. Aunque quizás no existieran en el sentido tradicional, desairarlos significaba insultar al gran Dios y poner en peligro al estado.[108] Por este motivo, los paganos consideraban que los cristianos eran ateos[109] y, consecuentemente, enemigos del estado.

Habría sido fácil ceder en este tema y tener un gesto de respeto ante los dioses tradicionales o el busto imperial. Rehusarse constituía una grosería. Pero los cristianos eran inexorables: la menor insinuación de idolatría producía las más fuertes reacciones en ellos. Los apologistas están llenos de estas cuestiones. Los cristianos no iban al teatro, a los banquetes públicos ni a las exhibiciones de gladiadores. Pertenecer a las filas del ejército, la educación y el servicio público provocaba sospechas entre los cristianos por razón de la medida de idolatría involucrada.[110] La vida pública estaba plagada de idolatría. No sorprende que los cristianos se sintieran tentados a encerrarse en guetos, fuera del mundo, o a volverse poco exigentes y perder su carácter distintivo. No era fácil mantener el equilibrio. El propio consejo de Pablo en cuanto a la carne ofrecida a los ídolos andaba sobre la cuerda floja de la incoherencia. Los negligentes nicolaítas mencionados en el Apocalipsis entraron en abierto conflicto con los miembros más conservadores de la iglesia, como Antipas, que se mantuvo firme y rehusó entrar en alguna clase de componenda. Esta última actitud fue indudablemente la de la iglesia en los dos primeros siglos, y cualquier trato con la idolatría era considerado como el pecado más nefando.

Un monoteísta exclusivo podía adoptar dos clases de actitudes contrastantes frente a los dioses paganos. Ambas se encuentran en los apologistas y también en los escritos de Pablo. Por un lado, se podía decir que las deidades adoradas por los paganos no existían: «un ídolo es absolutamente nada y ... hay un solo Dios» (1 Co. 8.4, NVI). Por el otro, se podía considerar que el ídolo mismo, ciertamente, no tenía importancia alguna, pero era, a la vez, el medio a través del cual los malignos *daimonia* podían alcanzarnos y dañarnos. «¿Qué digo, pues? ¿Qué el ídolo es algo, o que sea algo lo que se sacrifica a los ídolos? Antes digo que lo que los gentiles sacrifican, a los demonios lo sacrifican, y no a Dios; y no quiero que vosotros os hagáis partícipes con los demonios» (1 Co. 10.19-20).

Pablo tenía, de hecho, una coherencia interior en esta aparente actitud contradictoria hacia los ídolos; pero era una

actitud sumamente rebuscada, y aunque un Orígenes podía combinar ambas líneas en una actitud coherente,[111] la mayoría de los cristianos del siglo 2 enfatizaron una línea o la otra. Por ejemplo, la *Epístola a Diogneto* se ríe de la idolatría, a la manera de Isaías: «¿No son acaso todos sordos? ¿No son todos ciegos? ¿No están sin vida? ¿No son pasibles de pudrirse? ¿No son corruptibles? A estas cosas llamáis dioses; a estos servís; a estos adoráis; ¡y os volvéis todos como ellos!»[112]. Pero la actitud más corriente era la de Justino y Taciano: despreciar ciertamente la forma que toma la idolatría pero, a la vez, tomar seriamente a las fuerzas demoníacas que están detrás de los ídolos. Los demonios eran alimentados por la grosura de los sacrificios,[113] por cuya razón era particularmente importante que los cristianos no tuvieran nada que ver con el sistema sacrificial. Era posible vencer a los demonios, por cierto, pero sólo por la fuerza de una oposición intransigente y a través del nombre de Jesús. Tertuliano lo resumió cuando dijo: «su tarea [la de los demonios] es derribar al ser humano».[114] La tarea del cristiano, entonces, era pelear una guerra total contra ellos, dependiendo de la victoria de Cristo.

Una razón adicional para la áspera reprensión de burla y abominación que los cristianos le dirigían a la idolatría en todas sus formas era su convicción (muy sagaz) de que la idolatría y la inmoralidad iban de la mano. Esto siempre había sido así en la práctica: una de las propiedades únicas del monoteísmo judeocristiano era su insistencia en que la ética verdadera y la religión verdadera eran inseparables, y que era imposible confesar lealtad a un buen Dios y, al mismo tiempo, vivir una vida licenciosa. En todas las otras religiones de la antigüedad no existía necesariamente un vínculo entre creencia y conducta, aunque, por razones ceremoniales y cúlticas, algunas religiones requerían abstinencia sexual, de robos y de otras cosas durante un período limitado.[115] En líneas generales, es cierto que la idolatría y la inmoralidad eran inseparables. Justino, partiendo de una larga tradición del judaísmo intertestamentario,[116] tenía una razón teórica que explicaba esta relación empírica entre una

creencia errónea y una conducta errónea. Los demonios se habían originado a través de la relación sexual entre ángeles caídos y mujeres humanas (Gn. 6.1ss.). Luego dominaron a la humanidad y «sembraron entre los hombres asesinatos, guerras, adulterios, hechos intemperantes y toda suerte de vicios».[117] Sus sucesores, como Atenágoras, adoptaron este punto de vista.[118] Exponía en forma combinada a falsos credos (idolatría) con mala conducta (las consecuencias éticas de la idolatría), uniendo de esta manera dos de los tres alegatos principales de los cristianos en la pre-evangelización de los gentiles, y conduciendo naturalmente a la tercera cuestión: el establecimiento del Dios único y verdadero, el Padre de Jesucristo. Pero así y todo era una doctrina peligrosa, porque algunos cristianos perezosos e inmorales podían sacarse fácilmente la responsabilidad de sus vicios poniéndola sobre los hombros de los demonios, una situación de rechazo de la ley, con la cual tuvo que lidiar Orígenes. «Algunos de los creyentes menos inteligentes creen que todas las transgresiones humanas surgen de sus poderes antagónicos (a saber, de los demonios), que limitan la mente del pecador.»[119] Obviamente, Justino habría sido el primero en resistir tales inferencias ilegales derivadas de su doctrina: cuando menciona por primera vez a los demonios en su *Primera Apología*,[120] contrasta la vida inmoral y cruel que se encuentra en aquellos que están bajo su influencia, con el gozo y amor, la castidad y humildad de los cristianos «que se mantienen apartados de los demonios y siguen al unigénito Dios a través de su Hijo». Su apasionado monoteísmo lo llevó al uso de un arma peligrosa para combatir el pecado que los primeros cristianos (en el terreno ético y en el religioso) consideraban *fundamental* : la idolatría. «La idolatría es el principal crimen de la humanidad, la culpa suprema del mundo.»[121]

Limitaciones en la comprensión

¿En qué medida la iglesia postapostólica fue fiel al evangelio?

Esta nota que hemos pulsado en el párrafo anterior acerca de la comprensión errónea de la enseñanza de los líderes cristianos, por parte de la gente común, es una nota interesante. Hace surgir la pregunta de cuánto de cristianismo auténtico se perdió en la traducción del evangelio del ambiente semita al helenista. Si la respuesta general de los evangelistas cristianos al problema cristalizado por Tertuliano en el famoso aforismo, «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?» fue «Mucho en toda manera», ¿hubo aspectos en los cuales Atenas absorbió a Jerusalén, de modo que cambió no sólo el ropaje, sino también el cuerpo del evangelio?

Adolf von Harnack formuló certeramente esta pregunta en su *History of Dogma* y su *Mission and Expansion of Christianity*. El creía que el catolicismo incipiente del siglo 2 era una síntesis corrupta del helenismo y el cristianismo evangélico de la era apostólica. C. N. Moody, en su libro *The Mind of the Early Converts*, llevó la pregunta aún más atrás y, con su experiencia de muchos años de trabajo misionero, reflexionó sobre cuán poco de lo que enseña el evangelista llega a un nivel profundo del converso. Este proceso no puede relegarse a la separación entre la pureza prístina de la era apostólica y la corrupción posterior: los malentendidos y la comprensión limitada ya prevalecían en los tiempos del Nuevo Testamento mismo. Por cierto que una parte de la teología de Juan puede rastrearse en Ignacio y Justino hasta Ireneo, pero con un contenido degradado y empobrecido.[122] Hubo un intento consciente de parte de Ignacio y Policarpo, por ejemplo, de imitar a Pablo, pero es obvio que no lo entendieron. La teología paulina «en Cristo» o «Cristo-misticismo», no se encuentra en el siglo 2: la fe se convierte en una mera creencia, la gracia en una mercancía, la justificación en una mera fórmula, aun en los labios de sus más celosos imitadores. El aforismo de Harnack sobre Pablo tiene mucho de verdad: «Marción fue el único cristiano gentil que entendió a Pablo, y aun él lo entendió mal». Moody considera, después de observar cuidadosamente a

los escritores del siglo 2, que la mayoría de los cristianos tenían en sí tanta teología como la epístola de Santiago; que unas pocas mentes más brillantes llegaron hasta el cristianismo común y corriente de Lucas, pero que los gigantes de la teología del Nuevo Testamento, Pablo y Juan, simplemente no fueron entendidos; y que las grandes doctrinas que enseñaron apenas fueron asimiladas. Las doctrinas evangélicas de la gracia, la justificación, la santificación, la unión con Cristo y otras, que significaron tanto para los apóstoles Pablo, Juan, Pedro y el autor de Hebreos, fueron desechadas en buena medida y reemplazadas por una religión de un nuevo legalismo en lo ético y una cristología que perdió interés en la humanidad de Jesús. Una actitud similar está de moda actualmente en Europa, donde autores como Käsemann tienden a rotular peyorativamente como *Frühkatholizismus* cualquier cosa que no sea justificación por la fe y a descartarla inmediatamente de toda consideración. Presuposiciones dogmáticas similares, de un tipo fuertemente reformado, estropean la investigación de Torrance sobre la doctrina de la gracia, de los padres apostólicos.[123] Pareciera darse por sentado que conocemos el evangelio en toda su plenitud y que, desde esta posición envidiable, podemos juzgar a los cristianos del siglo 2.

El carácter unilateral de este procedimiento aparece bien expuesto en los dos libros de Mauricio Wiles acerca de la interpretación de Pablo y Juan en la iglesia primitiva.[124] Muy pocos, si es que hubo alguno, pudieron recoger las implicaciones plenas de la sublime teología de estos gigantes apostólicos, pero entendieron lo suficiente como para que las acusaciones de Harnack y Moody resultaran injustas. Tomemos, por ejemplo, la *Epístola a Diogneto*. ¿Qué de este ejemplo de comprensión apostólica del plan divino?

> Siempre fue, y aún es, y siempre será bueno y bondadoso, libre de ira y verdadero; y formó en su mente un plan grande e indescriptible que comunicó sólo a su Hijo. Mientras estuvo reteniendo y preservando su propio y sabio

> consejo, pareció descuidarnos, no tenernos en cuenta, ni preocuparse por nosotros. Pero después de haber revelado y mostrado, por medio de su amado Hijo, las cosas que habían sido preparadas desde el principio, nos otorgó de una sola vez toda su bendición, a fin de hacernos partícipes de sus beneficios, para ver y entender.[125]

¿Y qué de esto como descripción de la misión de Cristo?

> El no les envió a los hombres, como podríamos haber imaginado, algún siervo, ángel o potestad ... sino al mismo creador y modelador de todas las cosas, por quien hizo los cielos, por quien puso límites al mar ... Este es el mensajero que les envió. ¿Fue entonces, como podríamos haber esperado, para ejercer tiranía o inspirar temor y terror? De ninguna manera, sino en amabilidad y mansedumbre. Así como un rey envía a su hijo, quien es también rey, así lo envió como Dios, lo envió como un Hombre al hombre. Lo envió como Salvador, buscando persuadir, no para obligarnos; porque la violencia no tiene lugar en el carácter de Dios. Cuando lo mandó, Dios nos estaba llamando, no persiguiendo; lo envió en amor, no en juicio.

Pero el desconocido escritor de esta carta sabía que el juicio vendría en la parusía. «Porque él lo enviará aun para juzgarnos, y ¿quién podrá soportar su aparición?»[126]

¿Cómo aparece la expiación en la *Epístola a Diogneto*?

> El mismo llevó sobre sí la carga de nuestras iniquidades, entregó a su propio hijo como rescate por nosotros, el santo por los transgresores, el incorruptible por los corruptibles, el inmortal por los mortales. ¿Qué otra cosa podría cubrir vuestros pecados sino su justicia? ¿En quién otro era posible que nosotros, los malos e impíos, pudiésemos ser justificados, excepto sólo en el Hijo de Dios?[127]

Para nuestro autor no se trataba de una fría teoría de sustitución, ni de un nuevo dogma doctrinal. Constituía el móvil principal de su amor cristiano: «¿cómo amarás a aquel que te

amó primero?»[128] Era la carga de su llamado apasionado a Diogneto para que tomara para sí los beneficios de la pasión del Señor. «¡Oh dulce intercambio! —exclama—. ¡Obra de Dios más allá de toda búsqueda! ¡Oh beneficios que sobrepasan toda expectativa: que la maldad de muchos pudiera esconderse en un solo justo, y que la justicia de uno pudiera justificar a muchos transgresores!».[129]

¿Cómo llega un hombre al cristianismo? Dios sólo puede ser conocido por la fe, una fe que trae gozo, amor, y el deseo de imitar a Cristo.

> Ningún hombre lo ha visto ni lo ha hecho conocer, sino que él mismo se ha revelado. Y él se ha manifestado a través de la fe, que es otorgada sólo para contemplar a Dios ...[130] Si también deseas esta fe y recibes antes que nada todo el conocimiento del Padre[131] [aquí hay una laguna en el texto, pero continúa evangélicamente] ... él lo dará a aquellos que lo aman. Y cuando hayas alcanzado este conocimiento, ¿con qué gozo piensas que serás lleno? O, ¿cómo amarás a quien tanto te amó primero? Y si lo amas, serás un imitador de su bondad.

¿Nos preguntamos cómo un hombre *puede* imitar a Cristo (aunque es un precepto constante en el Nuevo Testamento,[132] no tan enfatizado en el protestantismo)? Nuestro autor enfrenta la objeción. «Y no os maravilléis de que un hombre pueda imitar a Dios. Puede si está dispuesto ... El que lleva sobre sí la carga de su prójimo, el que se encuentra en superioridad y sin embargo está listo para beneficiar a otro ... él es un imitador de Dios».[133] No pensemos que éste es el esfuerzo estéril que se les reprocha frecuentemente a los cristianos del siglo 2. No es para nada así. Nuestro autor conoce el poder del Cristo que habita en cada uno, haciendo posible así esta transformación moral. «Este es aquel que era desde el principio, que apareció como si fuera nuevo, y fue encontrado antiguo, y sin embargo siempre nace de nuevo en el corazón de los santos»,[134] y también «Dios mismo envió del cielo a la verdad y la hizo habitar entre los seres humanos, la

santa e incomprensible palabra, y la ha establecido firmemente en sus corazones».[135]

Finalmente, notemos la calidad de vida cristiana descrita aquí, un poco antes del famoso pasaje de que los cristianos son para el mundo como el alma es para el cuerpo. Así escribe:[136]

> Los cristianos no se distinguen de otros hombres por su nacionalidad, su lenguaje o las costumbres que observan. Esto se debe a que no habitan en ciudades propias, ni emplean alguna manera peculiar de lenguaje, ni llevan una vida marcada por alguna particularidad ... Pero ya sea que habiten ciudades griegas o bárbaras ... y sigan las costumbres nativas de indumentaria, comida y el resto de su conducta ordinaria, despliegan ante nosotros su maravillosa y confesadamente paradójica manera de vivir. Habitan en sus propias patrias, pero sólo como extranjeros. Como ciudadanos participan con los demás en todas las cosas, y sin embargo las toleran como extranjeros. Toda tierra extranjera es su patria y toda patria es una tierra extraña. Se casan como los demás, engendran hijos, pero no destruyen a su descendencia. Tienen una mesa común, pero no una cama común. Están en la carne, pero no viven conforme a la carne. Transcurren sus días sobre la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Obedecen las leyes prescriptas y, a la vez, superan la ley a través de su vida. Aman a todas las personas y son perseguidos por todos...

y prosigue describiendo la paradoja del cristiano involucrado en el mundo, en términos tomados de Pablo.[137]

Nos ha parecido útil transcribir estas citas bastante extensas de un documento correspondiente al primer período del siglo 2,[138] a fin de corregir el concepto de que el evangelio desapareció dentro del sacramentalismo y el moralismo católico del siglo 2, y que nadie entendió la cálida religión apostólica de los grandes apóstoles. Más aún, aunque la *Epístola a Diogneto* es, sin duda, uno de los escritos más nobles fuera del canon, y por ese motivo aparece como la excepción a la regla, pienso que es significativa por otra razón. Es uno de los pocos ejemplos que tenemos de una

pieza genuina de escritura de evangelización.[139] Las Apologías que la siguen son más proclives a ese tipo de apología que constituye una defensa de una posición dada, y no tanto al tipo de apología que encontramos en Lucas-Hechos, que se esfuerza permanentemente por ganar conversos: el tipo de apología que pronunció Pablo en su juicio ante Agripa y Nerón, haciendo de su defensa un ataque y utilizando la explicación de los cargos contra él como un arma para evangelizar. Y si los apologistas están demasiado preocupados por la defensa de los cristianos contra los cargos injustos y el ataque al paganismo como para ser buenos ejemplos de un método de evangelización, el remanente de los escritos ortodoxos que datan de la primera mitad del siglo 2, es decir los Padres Apostólicos, se ocupan más de las actividades internas de la comunidad cristiana. Aunque la *Epístola a Diogneto* podría ser la muestra del cristianismo postapostólico, no es menos cierto que, de toda la literatura del siglo 2, es la más similar en objetivo y contenido a los escritos de evangelización del siglo 1. Gran parte de la calidez, la comprensión evangélica y la devoción a Cristo que encontramos aquí se puede encontrar en otros escritos de la literatura del siglo 2. He llegado a la conclusión de que la posición de Harnack y Torrance ha sido gravemente exagerada, y que una gran parte de la predicación auténtica del evangelio apostólico en el entorno gentil sobrevivió hasta el siglo siguiente y más tarde aún. ¿Habrá algo más impregnado de la doctrina apostólica y calidez apasionada que estos extractos del monje Macario, del siglo 4, describiendo primeramente la expiación y luego la necesidad del nuevo nacimiento?[140]

> Si alguien toma una posición acerca de una justicia y redención propias, sin buscar la justicia de Dios quien es Señor, como dice el apóstol (que se ha hecho por nosotros justificación y redención), trabaja en vano y sin propósito alguno. Porque todos los sueños de una justicia propia serán manifestados en el día final nada más que como trapos de inmundicia, como dice el profeta Isaías: «Toda nuestra justicia es como trapos de inmundicia». Pidamos e

imploremos, pues, a Dios que nos «revista con las vestiduras de la salvación», Jesucristo nuestro Señor, la luz inefable. Las almas que una vez las han vestido nunca se despojarán de ellas sino que, en la resurrección, también sus cuerpos serán glorificados por la gloria de esa luz con la cual las almas fieles y nobles se hallan ahora vestidas, como dice el apóstol: «el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros».

Al hablar sobre el nuevo nacimiento Macario proclama:

Jesucristo, al pensar en la salvación de los hombres, empleó desde el principio todo su cuidado providencial a través de los padres y patriarcas, a través de la ley y los profetas y, al fin, vino él mismo, despreció la vergüenza de la cruz y sufrió la muerte. Todo este trabajo y cuidado lo hizo a fin de engendrar hijos para sí, de su propia naturaleza, placiéndole que fuesen engendrados desde arriba. Y de la manera en que los hombres sin hijos viven tristes, también el Señor, que amó a la humanidad como su propia imagen, quiso engendrarlos de la simiente de su propia divinidad. Consecuentemente, si alguno de ellos rehúsa nacer de tal manera, nacer del Espíritu, Cristo se sume en una gran tristeza después de sufrir por ellos y soportar tanto para salvarlos. Por lo tanto, el que busca creer y venir al Señor, debería suplicar para recibir aquí en la tierra al Espíritu divino.

Macario no tiene dudas acerca de esto:

Demos la bienvenida a Dios nuestro Señor, el verdadero sanador, quien es el único capaz de venir y curar nuestras almas, puesto que ha trabajado tanto por nosotros. Siempre está golpeando a la puerta de nuestros corazones, a fin de que le abramos para que entre y descanse en nuestras almas. Dice: «He aquí, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oyere mi voz y abriere la puerta, entraré a él y cenaré con él, y él conmigo». Para este fin, sufrió muchas cosas, entregando su

> propio cuerpo a la muerte, y rescatándonos de la servidumbre. Fue para entrar a nuestra alma y hacer su morada con nosotros ... Por ello siempre está llamando, deseando entrar en nosotros. Recibámoslo entonces, y traigámoslo a nuestra vida. El es nuestro alimento, nuestra bebida, nuestra vida eterna. Y toda alma que aún no lo ha recibido y dado descanso o, más bien, que no ha encontrado aún descanso en él, no tiene herencia en el reino de los cielos con los santos, y no puede entrar a la ciudad celestial. Pero tú, Señor Jesús, puedes traernos a ello, glorificar tu nombre con el Padre y el Espíritu Santo para siempre.

Sería difícil decir que ese hombre ha perdido su dominio de los fundamentos cristianos o que, en sus *Homilías,* no se pueden encontrar señales de las doctrinas neotestamentarias de la fe, la gracia, la expiación, el nuevo nacimiento y la perseverancia.

¿En qué medida la iglesia postapostólica tergiversó el evangelio?

No obstante, esto no debe enceguecernos respecto a los peligros que significó la transición del contenido del evangelio hacia un idioma gentil , aun en los primeros tiempos. A éstos nos referiremos a continuación.

El evangelio se arraigó primero en el suelo predominantemente pagano de la Antioquía cosmopolita. Y allí podemos ver uno de los falsos giros que tuvieron lugar como resultado de la importación de ideas no cristianas. Ignacio fue un hombre que llegó al cristianismo desde el paganismo. Los sacramentos aparecen en términos derivados de los misterios[141] y casi rayan con la magia. La eucaristía es la «medicina de la inmortalidad, el antídoto para la muerte»,[142] antes que un encuentro colectivo con el Cristo vivo. Se ha convertido en algo estático antes que dinámico, físico antes que sacramental. De la misma manera, el agua del bautismo se torna importante en sí misma y no por su significado: ha sido purificada por el sufrimiento (o quizá el bautismo) de Cristo.[143] Hermas es otro ejemplo de este tipo de pensamiento: el bautismo lo fascina, lo obsesiona. Es el sello, la

iluminación, trae inmortalidad, tanto que los apóstoles y maestros son despachados al hades para bautizar y, así, traer a la vida a aquellos que murieron antes de Cristo.[144] ¿No hay aquí un eco lejano del Nuevo Testamento? ¿Acaso los corintios no le asignaban una eficacia semi-mágica al bautismo? Para ellos era importante la persona que administraba el sacramento (1 Co. 1.10-17); una vez recibido, garantizaba la salvación (1 Co. 10.1ss.); más aún, tenían como práctica alguna suerte de bautismo vicario por los muertos (1 Co. 15.29). Pablo tuvo que contradecir todo esto, pero es innegable su existencia aun en la mitad del siglo 1. Lo mismo se aplica a la eucaristía. Juan 6 podría interpretarse inmediatamente en sentido automático *cuasi* mágico (esp. Jn. 6.51ss.); y 1 Corintios 10 muestra que los corintios adjudicaban propiedades mágicas a la santa comunión (1 Co. 10.1-5, 21ss.). Por ello, cuando Ignacio afirma que la venida de Jesús ha puesto fin a la magia, debemos confesar con dolor que, en ciertas áreas de la iglesia, introdujo una nueva clase de magia, y que las tendencias en este sentido se disciernen claramente dentro del mismo Nuevo Testamento.

Hemos visto que la predicación a los gentiles, aunque dio por supuesto y se refirió con frecuencia al Antiguo Testamento, comenzó por establecer el monoteísmo y la oposición a los ídolos. ¿Significaría esto que, a pesar de que el Antiguo Testamento es la Biblia de la iglesia, nunca se lo entendió realmente? Si se lo utiliza como una cantera de la que se pueden extraer textos o pasajes probatorios, en los que se encuentran significados cristianos, ello impedirá verlo, por derecho propio, como la historia del trato de Dios con Israel, de la que Cristo es ciertamente el objetivo y culminación, y no su destructor. En estas circunstancias, debe haber existido una tendencia constante a hacer una de las dos cosas: dejar de lado completamente el Antiguo Testamento o entender erróneamente sus relaciones con el Nuevo Testamento.

Por supuesto que Marción es el ejemplo clásico de la primera actitud y la enorme impresión que produjo en el cristianismo del siglo 2 debería impedirnos suponer que su rechazo del Antiguo

Testamento fue simplemente algo personal y caprichoso. Hubo muchos que pensaron como Marción. Y también hubo otros que lo descartaron, como en el caso de la mayor parte de los evangelios apócrifos. El rechazo del Antiguo Testamento y su doctrina de la creación llevaba inevitablemente a un sentido gnóstico, en que se despreciaba lo físico y se valoraba solamente lo «espiritual». A su vez, esto llevaba al libertinaje o al ascetismo, conforme a las predilecciones de la secta en consideración.[145] Ambos estaban de acuerdo en tratar el cuerpo como algo irrelevante o como un impedimento para el desarrollo espiritual. En el mundo grecorromano era casi inevitable predicar el cristianismo como una nueva filosofía[146] que, aunque dada por Dios y esencial, no por ello fue menos desastrosa. Debilitó las raíces de las doctrinas bíblicas de la creación y la solidaridad del nuevo Israel con el antiguo, y esto derivó en los dos peligros más grandes del siglo 2: el gnosticismo y el marcionismo.

Ya se ha tratado el otro sentido al que condujo la negligencia comparativa de algunos misioneros cristianos hacia el Antiguo Testamento. El problema en Galacia, por ejemplo, probablemente se debió no tanto a las maquinaciones de un movimiento misionero contrario —despachado por Jacobo desde Jerusalén, a fin de hacer de los convertidos de Pablo buenos judaizantes— sino más bien a la espiritualización que Pablo hizo del Antiguo Testamento, reemplazando la circuncisión por el bautismo y cosas por el estilo. Cuando quedaron solos, después de la partida del brillante predicador, leyeron la Septuaginta y encontraron la posición fundamental que se le adjudicaba al muy literal Israel y a la muy carnal circuncisión. Pablo, según las conclusiones de ellos, sólo les había dicho la mitad de la historia. ¡Se circuncidarían para asegurarse![147]

Por cierto, le dieron una tregua muy breve al apóstol; por cierto, las circunstancias políticas y culturales de los ochenta años siguientes militaron en contra de una «judaización» de la misión gentil. Pero la influencia de esta actitud iba a aparecer de diferentes maneras. La eucaristía se concibió según los términos sacrificiales del Antiguo Testamento, los ministros fueron

considerados como sacerdotes levitas y así sucesivamente.[148] Aquellos hombres que debían haber vivido alineados con el Nuevo Testamento retornaron a las categorías del Antiguo Testamento. Como ya hemos visto, esta tendencia fue prominente en el cristianismo judaico y entró por la puerta de atrás para aquellos católicos que tomaron su Antiguo Testamento de manera seria y literal.

De igual manera, el moralismo en que tendió a caer el cristianismo del siglo 2 tiene sus raíces en el Nuevo Testamento. Una cosa es ver la conducta cristiana como una nueva ley, el principio del amor universal; otra cosa muy distinta es verla como una edición revisada de la antigua ley. Más aún, en uno de sus escritos Hermas equipara el evangelio con la ley de Dios, así como con el Hijo de Dios.[149] Muy pronto la iglesia se obsesionó con asuntos como qué hacer con los pecados cometidos después del bautismo,[150] y hubo un corto trecho desde allí hasta la reparación, la expiación de los delitos pasados,[151] y cosas por el estilo, que alcanzaron su plenitud en la iglesia de la edad media. El cristianismo se convirtió así en un sistema ético muy reglamentado, con la sanción de la excomunión. En una fecha tan temprana como la de la *Didaqué* ya tenemos un sistema de derecho eclesiástico, y la *Didaqué* probablemente perteneció al siglo 1.[152] El documento ético «Los dos caminos», contenido en aquella, es aún anterior. Pero las raíces de tal casuística están en el Nuevo Testamento mismo, principalmente en el Evangelio de Mateo, que agrupa las enseñanzas de Jesús en cinco grandes bloques para indicar que es la nueva tora, y luego procede a utilizarla, no como una guía para la vida de amor sino como estatutos legales que deben tener excepciones[153] a fin de solucionar problemas difíciles. Ciertamente, esto ocurre una sola vez en Mateo, pero es el germen de lo que, desde la perspectiva de la evangelización cristiana, se convirtió después en una planta enferma.

Esta actitud engendró un énfasis creciente en el mérito, acompañado por una tendencia creciente a considerar la escatología principalmente como un asunto de recompensas y

castigos. En la expectativa neotestamentaria del fin de los tiempos siempre es prominente la persona de Jesús . Es Jesús, el que ya había sido así como hombre y salvador, el que iba a retornar como Señor y Juez. La segunda venida es el complemento de la primera; es, en la famosa frase de Cullmann, el día «V», que coronará las implicancias del día «D». Pero esta perspectiva desaparece pronto en la iglesia postapostólica. Se toma el juicio frecuentemente como una advertencia y un incentivo para el compromiso cristiano, pero se pierde de vista la centralidad de Cristo en la escatología. *El Apocalipsis de Pedro* es un buen ejemplo del colapso de la escatología neotestamentaria. Se ve el futuro enteramente en términos de recompensas para los virtuosos y castigos para los condenados (descrito con gran detalle para solaz de los lectores cristianos). La culminación de este tipo de cosa es el *Infierno* de Dante, cuyo origen se remonta a *La Eneida* de Virgilio. Es un mundo diferente de la postura característica del Nuevo Testamento, donde las recompensas y castigos forman ciertamente parte del cuadro, pero no son su totalidad; donde, más aún, son vistos en consonancia con la generosidad de Dios, pero no el resultado de méritos humanos. La era postapostólica pensó, sin duda, que enseñaba cristianismo neotestamentario, pero de hecho vivía totalmente en otra esfera. Tales son los riesgos de expresar conceptos hebreo-cristianos en el idioma griego.

Estos son simplemente algunos indicadores de las maneras en que se alteró el evangelio a partir de su difusión en el mundo grecorromano. Podría multiplicarse esto muchas veces. Así, la presentación de Cristo en términos de «la razón cósmica encarnada», que llegó a su culminación en Clemente de Alejandría, es un lejano eco del Salvador del pecado que encontramos en los Evangelios y las Epístolas. Por supuesto, la semilla está allí, en el pensamiento de la sabiduría-*logos* del judaísmo alejandrino, adjudicado a Cristo en los escritos de Pablo, Juan y Hebreos. Era un instrumento obvio para expresar las buenas nuevas en términos inteligibles para los griegos. Pero el daño se produjo cuando la ilustración lingüística se convirtió

en identificación, particularmente cuando el *logos* se convirtió en un verdadero depósito del cual los pensadores de escuelas muy diferentes extrajeron lo que quisieron.

Los riesgos y los beneficios

Los peligros de este procedimiento de traducción eran muy reales.[154] Pero valía la pena correr el riesgo, aun cuando aparecía atestado de desastres. *Por supuesto* que valía la pena, pues de otra manera el cristianismo gentil habría perecido como sucedió con el cristianismo judío. El mayor enemigo del cristianismo judío, y esta es una reflexión saludable, fue un conservadorismo indebido (en el cual, por así decirlo, Jesús era un complemento para la ley). El mayor peligro para el cristianismo gentil yacía en una adaptación inadecuada de las formas de pensar de aquellos días (en las cuales Jesús aparecía como la clave de la iluminación celestial y de la sabiduría).[155] Si bien el conservadorismo sofoca el auténtico cristianismo, el liberalismo lo disipa. Por la misericordia de Dios, hubo muchos cristianos en el siglo 2 que se adhirieron fuertemente al mensaje apostólico en tanto adaptaban su presentación en términos familiares para sus contemporáneos. Ciertamente, tienen que haber existido. Su vida y sus palabras trazaron grandes surcos en el paganismo; su muerte heroica bajo el martirio causó un impacto más grande aún. ¡Cómo conmueve leer acerca del efecto que causó sobre Justino la muerte valiente de los cristianos que lo precedieron! «Yo mismo también, cuando me deleitaba en las enseñanzas de Platón, y oía que los cristianos eran difamados, y los veía sin temor a la muerte ni a todas las cosas que se consideran amedrentadoras, llegué a comprender.»[156] Y él también pasó por el mismo camino del martirio, y causó tal impresión que fue registrado y preservado en un relato del siglo 2. Su coraje, su tranquilo rechazo de cualquier componenda para salvar su vida, o de dar al prefecto Rústico alguna información que incriminase a otros, su sagacidad para tomar la oportunidad de presentarle a Rústico un bosquejo del evangelio, todo esto subraya su profunda confianza en Cristo, aun a las puertas de la muerte: «No lo supongo —replicó como

respuesta a la sarcástica pregunta del prefecto sobre su asunción al cielo—. No lo supongo, lo sé, y estoy plenamente persuadido de ello.»[157] Sí, la vida, el mensaje y la muerte de los cristianos mostraron que el riesgo de tomar el evangelio y traducirlo a otras formas de pensamiento, tan cuidadosamente como lo hizo Justino, fue un procedimiento valioso. Utilizaron la épica griega, los mitos de Homero[158] y también las filosofías estoica y epicúrea cuando lo creyeron conveniente. Incluso Clemente de Roma, después de argumentar la racionalidad de la resurrección a partir del hecho de que las semillas mueren y vuelven a vivir en nuevas flores, aparece enfatizando sobremanera el mito del ave fénix.[159] Los poetas decían que este pájaro oriental (mitológico)[160] moría y renacía de entre sus cenizas cada quinientos años. ¡Clemente verdaderamente creía esto! Es la culminación de su argumento. En este sentido, como en otros, era hijo de su época. Aun así, no le interesaba el ave fénix, sino Cristo. Clemente encontraba útil cualquier cosa del pensamiento griego que ayudase a sus oyentes a recibir la maravilla y realidad de la resurrección. Este fue el objetivo característico que se impusieron los exponentes griegos del evangelio: encarnar la doctrina bíblica en formas culturales que fuesen aceptables en su sociedad. No se trataba de quitar de en medio el escándalo del evangelio, pero sí de presentar su mensaje de tal manera y con tales términos aceptables para sus oyentes, a fin de que se percibiese y enfrentase como desafío el verdadero escándalo del evangelio. Este era su objetivo. Muchos de ellos deben haber tenido éxito a lo largo del tiempo o no habrían existido iglesias suficientemente fuertes como para enfrentar las repetidas persecuciones oficiales en los siglos 2 y 3. A menudo el intento fracasó: algo del contenido del mensaje se perdió en medio de los ropajes judaicos que habían sido descartados. Esta circunstancia fue lamentable, pero inevitable, partiendo de la base de que el intento de alcanzar a los gentiles valía la pena. Cuestionar esto es cuestionar la universalidad del cristianismo mismo. Si Cristo es para todas las personas, entonces los evangelistas deben correr el riesgo de ser mal interpretados, de comprender mal ciertos elementos del

evangelio, de perder en la transformación partes del mensaje, siempre que estén dando testimonio de Cristo.[161] Los cristianos están llamados a vivir peligrosamente.[162] El principio de la encarnación debe ser llevado a la predicación cristiana. Así sucedió en la predicación de los primeros misioneros a los gentiles, y lo mismo ocurrió (con ciertas reservas) con muchos de sus sucesores en el siglo 2. De todas maneras corrieron el riesgo y, en la medida en que se centraron en Jesucristo, su encarnación, muerte y resurrección, Dios honró su testimonio. Es demasiado fácil para nosotros, desde nuestra posición actual, encontrar fallas en su ética y en su cristología, y fracasos en la preservación del equilibrio entre adaptabilidad y conservación. Sin embargo, sería bueno creer que la iglesia de nuestros días tiene la mitad del éxito que tenía aquélla, y que puede desplegar algo del mismo coraje, sinceridad de objetivos, cristocentrismo y adaptabilidad de esos hombres y mujeres de la era cristiana del siglo 1.

Notas

1. Capítulos como Hch. 15, Gl. 2, Ef. 2 muestran lo áspero que fue esto. Sobre el universalismo implícito en la oferta de salvación por parte de Jesús, ver Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, y para una evaluación perspicaz de la controversia judía temprana, ver F. V. Filson, *Three Crucial Decades*, cap. 5.

2. Jn. 4.42, a continuación de la oferta de salvación a creyentes gentiles hecha en Deutero Isaías y ejemplificada en el surgimiento de la actividad misionera entre los judíos en los siglos 1 a.C. y d.C.

3. La biografía como tal es tan poco importante para su propósito en Hechos como en el Evangelio.

4. Para reconocer este modelo en Hechos, ver C. H. Turner en su artículo «Chronology of the New Testament» en *Dictionary of the Bible I*, p. 241, de Hastings.

5. Ver F. M. Abel en *Histoire de la Palestine I*, pp. 363-380.

6. Ver Josefo, *B.J.* 7.3.3. y Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, vol. I, p. 74.

7. *Sátiras* 3.62ss. Comparar Propercio, *Carm.* 2.21.

8. Josefo, *B.J.*, 7.3.3.

9. *St.Paul and the Church of Jerusalem*, p. 156.

10. *History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* y *Ancient Antioch.*

11. G. Downey, *Ancient Antioch*, cap. 10.

12. El *kyrios* de Hch. 11.20 es probablemente significativo. Ver p. 159.

13. *According to the Scriptures* y *La predicación apostólica y sus desarrollos.* Ver cap. 3.

14. Foakes Jackson y Kirsopp Lake, eds., *The Beginnings of Christianity*, vol. 4, pp. 128s.

15. Aunque pone demasiado énfasis en las diferencias entre estos tres enfoques, no incurre en el error de J. A. T. Robinson en *Twelve New Testament Studies*, cap. 10, que supone que Hch. 3 y 7 contienen «la cristología más primitiva de todas», según la cual, aun después de la resurrección, Jesús es meramente Cristo electo. No existió tal cristología. La pascua fue siempre la clave de su señorío. «¿Qué acontecimiento posterior a la pascua pudo haber sugerido la transformación de una fe "embrionaria" en Jesús hacia su forma plenamente mesiánica?», pregunta el profesor Otto Betz en un artículo sobre «The Kerygma of Luke» en *Interpretation*, abril de 1968, p. 143. Ver en ese artículo su respuesta aclaratoria al enigma de la cristología peculiar de Hch. 3 y 7.

16. Ver A. D. Nock en A. E. J. Rawlinson, eds., *Essays on the Trinity and Incarnation*, pp. 85ss.; W. Bousset, *Kyrios Christos*, y O. Cullmann, «Jesús el Señor», *Cristología del Nuevo Testamento.*

17. Ver Suetonio, *Domit.* 13 para la demanda de Domiciano. *Mart.Polyc.* 8.2 también es significativo, donde se le pregunta a Policarpo: «¿Qué mal hay en decir *Kyrios Kaiser*?»

18. Cuando los lectores gentiles de la Septuaginta leían *Kyrios* en un pasaje veterotestamentario, se inclinaban a pensar en Jesús. Este proceso

de reinterpretar referencias del Antiguo Testamento al Señor y aplicarlas a Jesús puede observarse en el mismo Nuevo Testamento, por ejemplo en Heb. 1.8,10; Flp. 2.10. A Jesús se le ascribieron todas las funciones de la Deidad al crear, hacer juicio, salvar. Porque «en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col. 2.9).

19. Ver R. P. Martin en *Carmen Christi*, donde argumenta que el señorío de Jesús sobre el Destino y las fuerzas demoníacas es uno de los temas principales de Flp. 2.4-11 y, más aún, un tema que tuvo un gran atractivo para el hombre helenista, cuyo problema no era tanto el pecado como la angustia existencial (*Angst*). T. W. Manson, cuyas conferencias fueron reunidas en forma póstuma bajo el título *On Paul and John*, toma precisamente el mismo punto de vista que O. Cullmann en su célebre interpretación de los «poderes» de Ro. 13.1ss., como los poderes demoníacos. No obstante, la posición que toma Martin no debe interpretarse de manera muy exclusiva. Tanto en Hch. como en 1 Corintios 15.1ss. resulta claro que la fuerza principal de la predicación misionera a los gentiles incluía liberación precisamente del *pecado*. Pero una vez establecido esto podemos decir que su conclusión positiva, que el credo de Flp. 2 habla de la liberación de la frustración y falta de propósito, es cierta y tiene relevancia contemporánea.

20. Hch. 17.7 y 16.20. Ver Sherwin-White, *op. cit.*, pp. 75ss., que examina cuidadosamente los cargos pero, curiosamente, no los relaciona con la proclamación de «otro rey». En lugar de ello, enfatiza el interés de los filipenses ante la naturaleza no romana de la nueva religión. Se me ocurre que esto es poco convincente si tomamos en cuenta la cantidad de religiones no romanas que había en el siglo 1, y que no eran pocas en el ejército. (Los colonos de Filipos eran probablemente soldados jubilados.)

21. Otto Betz ve esto con claridad. «¿Por qué puede identificarse el mensaje apostólico acerca de Cristo con el kerigma del reino de Dios? Porque el reino se revela a través de Jesús el Cristo y Salvador de la humanidad» («The Kerygma of Luke» en *Interpretation*, abril de 1968, pp. 144s.).

22. «All things to all men», *New Testament Studies*, 1954, pp. 261-275.

23. Cf. 1 Co. 1.26ss.; 7.21; Col. 3.22ss.

24. «Un esclavo es una herramienta viviente, así como una herramienta es un esclavo inanimado» (Aristóteles, *Nic. Eth.* viii.II). El consejo de Catón era «Vender al buey gastado, el ganado mancillado ... las herramientas viejas, un esclavo anciano, un esclavo enfermo y cualquier otra cosa inservible» (*De Agricultura* 2.7). Ver también Juvenal, *Sátiras* 14.16-22. El papiro muestra que ésta era la actitud prevaleciente hacia los esclavos. Arabarchos acepta a Thermoutharion y Heraclorus (con defecto físico) «con los futuros hijos esclavos que podrán nacer de ellos» [(*Select Papyri*), (Loeb) 1.51], mientras que Dryton el soldado deja a sus parientes «dos esclavas mujeres y una vaca en cantidades iguales para sus casas» (*op. cit.* 1.83). ¡La vaca y la esclava están exactamente en el mismo nivel!

Hubo, por supuesto, algunas excepciones que se destacaron en este cuadro lúgubre. Ver en Loeb (*Select Papyri* 1.85) un maravilloso ejemplo del amor y la confianza que, a veces, podían existir entre el amo y el esclavo.

25. La condición legal mejoró gradualmente. La *Lex Petronia* prohibió la venta de esclavos para combatir con las fieras, mientras que *Lex Aelia Sentia* regularizó la situación de los esclavos liberados. Adrián y sus sucesores hicieron mucho por mejorar la suerte del esclavo. No debemos concederles a los cristianos mucho crédito por esta legislación, sino, más bien, a los filósofos estoicos como Séneca y Epícteto, cuya influencia caló gradualmente y, de todas maneras, en los niveles más elevados de la sociedad. Séneca, p. ej., tomó el dicho de Terencio en su famoso *homo sum; humani nihil a me alienum uto* (*Epístolas* 95.53) o su *homo sacra res homini* (*Epístolas* 95.33).

26. Ver Ef. 6.5-8, comparar con *Didaqué* 4. «No darás órdenes en tu amargura a tu esclavo o criada, que esperan en el mismo Dios, no sea que cesen de temer al Dios que está sobre vosotros». Ignacio (*Polic.* 4) inculca la misma gentileza (no sentimentalismo) en la actitud hacia los esclavos, con la insinuación de que, con cierta frecuencia, se utilizaban los fondos de la iglesia para liberarlos: ¡no deben, sin embargo, negociar con esto! En la época de las *Constituciones Apostólicas*, se veía la liberación de los esclavos como una virtud cristiana (4.9). Ver también

1 *Clem.* 55, y *Apologét.* 39 de Tertuliano. Ver en Clemente de Alejandría (*Protrép.* 10) el efecto del cristianismo sobre los dueños de esclavos.

27. Comieron en el mismo *ágape,* tomaron los mismos elementos en la Santa Comunión y ambos, esclavos y libres, enfrentaron el martirio juntos: tanto Blandina en Galia como Felicitas en Africa eran esclavas. Por cierto, algunos *collegia* paganos no hacían distinción entre esclavos y libres *mientras estaban en la reunión* (ver Dessau, I.L.S. 4203, 4215), pero «la mayoría de los esclavos parecen haber pertenecido a asociaciones que estaban compuestas solamente por libertos y esclavos» (R.H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 166).

28. Esta carta fue escrita por un tal Aurelio Sarapammon a su amigo en *c.* 298 d.C. Constituye un ejemplo gráfico de que la actitud inhumana hacia los esclavos era moneda corriente en el mundo pagano, fuera de los círculos cristianos. Ver también mandatos similares en *Pap.Par.* 10, cuyo texto es mencionado por C. F. D. Moule, en *Colossians and Philemon,* Cambridge Greek Testament, pp. 34ss.

29. Ver mi exposición en *The Meaning of Salvation,* pp. 167s.

30. *The Greeks* (esp. pp. 220ss.).

31. *Roman Women.*

32. Ver cap. 1, pp. 29-30.

33. Orígenes, *Contra Celso* 3.55.

34. Ver Deissmann, *Bible Studies,* pp. 301ss., para el significado de esta relación formal.

35. «La frase "extranjeros en Roma" ("romanos aquí residentes", RV; "visitantes llegados de Roma", NVI) se encuentra en paralelos epigráficos como un término técnico de asuntos constitucionales para los ciudadanos romanos residentes en un lugar en particular y actuando colectivamente, de acuerdo con los organismos públicos locales» (E. A. Judge, *op.cit.,* p. 55).

36. Sergio Paulo, el procónsul de Chipre creyó en el mensaje de Pablo. Su hija también parece haberse hecho cristiana. Ver la inscripción y comentario en W. H. Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament,* pp. 150-173. Es muy probable que

la esposa del procónsul de Asia que condenó a Ignacio a las bestias, también fuera cristiana. El envía sus saludos a *tēn tou epitropou*, que sólo puede significar «la esposa del gobernador», si Epitropo no es el nombre de una persona (*Polyc.* 8).

37. *Epístolas* 10.96.

38. Esto parece surgir de manera bastante concluyente a partir del testimonio combinado de Dio, Suetonio y la arqueología. Dio escribe (67.14): «Y en el mismo año (95 d.C.) Domiciano asesinó, junto con muchos otros, al cónsul Flavio Clemente, aunque era primo y tenía como esposa a Flavia Domitila, que era también pariente del emperador. Ambos fueron acusados de ateísmo, cargo por el cual fueron condenados muchos otros que se desviaron a los caminos del judaísmo. A algunos los mataron y al resto se lo privó de su propiedad. Domitila fue desterrada a Pandateria, pero Glabrio, que había sido colega de Trajano en el consulado, fue muerto, acusado del mismo crimen que la mayoría de los otros y, en particular, de pelear como gladiador con bestias salvajes». Luego continúa describiendo la historia de la lucha de Acilio Glabrio con el león y su secuela. Ver más adelante, pp. 372s. El relato de Suetonio dice así: «Finalmente había un tal Flavio Clemente, su propio primo, un hombre de una pereza despreciable, a cuyos hijos, aún de tierna edad, había designado abiertamente para sucederle ... súbitamente, cuando su tarea de cónsul apenas había expirado, Domiciano lo hizo matar ante la sospecha más oscura» (*Domit.* 15).

La combinación de referencias a la «haraganería» de Clemente (a saber, la negativa de ocuparse plenamente de los asuntos públicos del estado romano pagano), con el cargo de «ateísmo y caminos del judaísmo», casi asegura la referencia a los cristianos. Ver el indignante repudio de tales acusaciones en Minucio Félix (*Oct.* 8) y Tertuliano (*Apologét.* 42) y las importantes notas del pasaje en G. W. Mooney, *Suetonio*, pp. 580s. Debe notarse que Dio nunca diferencia a los cristianos de los judíos y bien puede estar equivocado al referirse a Pandateria en lugar de Ponta (Eusebio, *H.E.* 3.18) como el lugar de exilio de Domitila. Eusebio es explícito en afirmar que ella fue exiliada por su «testimonio de Cristo». Esto está confirmado por el hecho de que dentro del cementerio de

Domitila se descubrió una notable inscripción, que aún se preserva, donde se lee: *Flaviae Domitillae Vespasiani neptis eius beneficio hoc sepulchrum meis libertis libertabus posuit*. Ver una discusión completa en G. Edmundson, Bampton Lectures, *The Church in Rome in the First Century*, Apéndice F.

39. Ver Tácito, *Anales* 13.22 y más adelante, pp. 370s.

40. Suetonio, *Domit.* 10 y la nota de Mooney.

41. *Mand.* 10.1.

42. Cuanto más noble era el estoico, más reconocía su incapacidad para vivir la vida buena. Séneca se dio cuenta de que «el mal tiene su asiento dentro de nosotros, en nuestra parte íntima», y el caprichoso *video meliora proboque, deteriora sequor* de Ovidio («Veo el mejor curso y lo apruebo, pero sigo el peor») debe haber encontrado eco sincero en los hombres fervorosos que sabían que su vida no alcanzaba ni podía alcanzar sus ideales.

43. A. D. Nock comenta: «el cristianismo satisfizo tanto los instintos religiosos como los filosóficos de su tiempo. Ofrecía un culto que ... compartía con otros el mérito de ofrecer la realización de los medios de salvación. Era superior en el hecho de que el Salvador no era meramente una figura de atracción única, sino también una figura histórica reciente investida con deidad. Era superior en el hecho de que la salvación involucrada era una salvación de las fuerzas del mal moral ... El (Jesús) no estaba limitado por ningún énfasis excesivo en su hogar de Judea. Mitra había sido persa y continuó siéndolo: Jesús era universal. También la nueva fe satisfizo el deseo de ... *gnosis*, conocimiento especial, unión con la deidad, iluminación y cosas parecidas, y tuvo éxito al combinar con esto una concepción personal de Dios, a veces ausente en analogías helenistas» (A. E. J. Rawlinson, ed., *Essays on the Trinity and Incarnation*, p. 154).

44. Tertuliano lo expresa de esta manera: «Nuestro cuidado por los desamparados, nuestra práctica de bondad y cariño, es lo que nos marca ante los ojos de muchos opositores. Ellos dicen: "Miren cómo se aman unos a otros" (mientras ellos son dados al odio mutuo); "miren cómo están preparados para morir por el otro" (mientras ellos están

listos para matarse). Así, este dicho se convirtió en un hecho: "De esta manera todos los hombres sabrán que sois mis discípulos, si os amáis los unos a los otros"» (*Apologét.* 29).

45. Pero una sabiduría que es un *mystērion* y tiene un sentido de dádiva en ella (1 Co. 2.6ss.), una sabiduría que no puede ser penetrada por el ingenio humano sino que sólo puede ser recibida humildemente por la fe en el crucificado. Justino, aun con todo su énfasis en el cristianismo como la verdadera filosofía, sabe que sólo se la puede reconocer por medio de una facultad dada por Dios. Por ello combinó una oración para que Dios abriera los ojos ciegos con sus argumentos intelectuales y con pruebas escriturales. El «hace todo lo que puede» en apologética, pero «agrega la oración para que todos los hombres en todo lugar sean contados dignos de la verdad» (2 *Apol.* 15). Lo enfatiza muy claramente en *Dial.* 7, donde escribe: «Oren que, por sobre todas las cosas, las puertas de la luz les sean abiertas; porque estas cosas no pueden percibirse ni ser conocidas por todos, sino sólo por el hombre a quien Dios y su Cristo le han impartido sabiduría».

46. Ver Andresen, *Z.N.T.W.*, 1952-1953, pp. 157-195.

47. Ver G. Bardy, «Saint Justin et la philosophie stoicienne», *Revue des sciences religieuses*, 1923, pp. 493ss.

48. Ver E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*. El platonismo medio incluyó tanto estoicismo como pudo acomodar. En cuanto a las posibles influencias de Filón sobre Justino, ver H. Chadwick en el *B.J.R.L.*, marzo de 1965, pp. 275ss. Los paralelos no son obligatorios.

49. *1 Apol.* 5.

50. *Diál.* 8.

51. *Diál.* 1.

52. *Diál.* 8.

53. Suponemos que los últimos eran más numerosos que los primeros. Pertenecer a un culto de misterio podía resultar muy costoso.

54. *De Morte Peregrini* 11.

55. Apuleyo, *Met.* 11.23; *Pap. Par.* 43.

56. *Pap. Oxyr* 110, 523. Ver A. B. Cook, *Zeus* i. pp. 651ss., y la detallada exposición del artículo de A. D. Nock en A. E. J. Rawlinson, ed., *Essays on the Trinity and Incarnation*, pp. 120-138.

57. ¡Los cristianos corintios ciertamente no lo eran! Ver 1 Co. 3.1ss., cf. 11.27.

58. Taciano es un ejemplo interesante de un hombre que fue admitido en los misterios, pero se disgustó por sus obscenidades: en los Misterios Eleusinianos, por ejemplo, el que se iniciaba era obligado a tener contacto con una representación de los genitales de Demetrio.

59. Ver Juvenal, *Sátiras* 13.46-52, 15.36-38. 2.149-159, 1.85s.

60. Se consideraba que la prosperidad de la comunidad dependía del cumplimiento de los sacrificios a los dioses oficiales. Ver Horacio, *Od.* 4.15 y Virgilio, *Ecl.* 4. La negativa de los cristianos a tomar parte en esta actividad era considerada, naturalmente, como una actitud sediciosa. Ver pp. 46-47.

61. Ver Juvenal, *Sátiras* 13.90-96, 6.489, 9.22-24, 6.536-541.

62. Ver Juvenal, *Sátiras* 9.137ss., 2.124s., 6.445s.

63. *Sátiras* 4.71, 6.115.

64. *C.I.L.* 10.5382, cuya traducción dice: «Esta ofrenda a Ceres Junio Juvenal ... sacerdote del deificado Vespasiano, juramentado y dedicado a su propio costo».

65. *Sátiras* 3.143s., 10.23s., 295ss., 12.48ss., 13.130ss., 14.173ss. La medida en que Juvenal trata este tema, confirmado por las excavaciones en Antioquía, muestra lo generalizado de esta tendencia a venerar cualidades ideales y morales en lugar de los antiguos dioses que las encarnaban tan imperfectamente. No es extraño que la evangelización cristiana haya florecido en tal clima. Todas estas cualidades, y más, encontraron su realización en la persona histórica de Jesús de Nazaret.

66. *Sátiras* 3.318ss., 12.1-9.

67. Peter Green, en su traducción de Juvenal (publicada por Penguin), comenta con justicia: «En la famosa sátira sexta contra las mujeres, lo que en realidad objeta Juvenal no es tanto que fueran licenciosas *tout court*, sino que quebrantaran la clase y las convenciones ... La impresión

que se recibe es que no habría tenido objeciones particulares ante un cambio de esposas en un grupo íntimo, con tal de que se hiciese discretamente» (*Juvenal, the Sixteen Satires*, p. 25).

68. Ver más adelante pp. 320ss.

69. Ver Justino, *1 Apol.* 14, p. ej., o *Epist. ad Diogn.* 10 y Atenágoras, *Presb.* 35.

70. Ver la cohesión y el amor que caracterizaron a la iglesia de Jerusalén o a la de Antioquía, listas para avanzar (Hch. 2.41-47; 13.1ss.) y también 1 Co. 13 y 14.24s.

71. El tema fue siempre una parte importante del mensaje (cf. Hch. 17.31, 24.25; Ro. 2.4s., etc.), pero adquirió un énfasis mayor en el siglo 2, y fue respaldado por el extraordinario sentido de la otra vida que tuvieron los confesores cristianos en su completo dominio del temor. Ver *Mart. Polic.* 11; Justino; *1 Apol.* 68; *2 Apol.* 11, 14; Atenágoras, *Presb.* 12; *Ep. Barn.* 21; etc.

72. Ver H. Chadwick, ed., Orígenes, *Contra Celso*, esp. introducción, pp. xvii-xxii.

73. Ver T. R. Glover, *Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, pp. 95ss., para un estudio revelador sobre los demonios en Plutarco.

74. Taciano, *Orat.* 29.

75.Taciano, *Orat.* 9, tomando *planeton* en el sentido de «engañar» y no de «merodear».

76. *Dial.* 30.

77. *Dial.* 30.

78. Col. 2.15. En verdad, Pablo está convencido de que si los malos espíritus hubiesen conocido el poder que Cristo iba a ejercer a través del aparente fracaso de la crucifixión, nunca habrían combinado sus fuerzas para ponerlo en la cruz. Ver 1 Co. 2.8 y la exposición en O.Cullmann, *The State in the New Testament*, pp. 62ss.

79. Estaba estrechamente relacionada con los demonios. Ver Taciano, *Orat.* 9. «Tales son todos los demonios; estos son los que establecieron la doctrina del destino.»

80. Se dice que el emperador Tiberio abandonó la adoración de los dioses por esta razón (Suetonio, *Tib.* 69): «Carecía de cualquier clase de respeto profundo por los dioses u otros sentimientos religiosos, dado que su creencia en la astrología lo persuadió de que el mundo estaba totalmente gobernado por el destino.»

81. Ver R. P. Martin, *Carmen Christi*, p. 308, para los detalles, y P. Wendland, «Hellenistic Ideas of Salvation in the Light of Ancient Anthropology» , *A.J.T.*, 1913, pp. 345ss.

82. *Op. cit.*, p. 310s.

83. Ignacio, *Ef.*, 19.

84. Ver pp. 196-197.

85. Observamos el dominio del Cristo resucitado sobre la magia en Hch. 19.13ss. y 8.18ss. Los magos se dieron cuenta de que se habían encontrado con un rival digno de ellos. Aquí había algo superior a la magia en todo sentido. En lugar de intentar el dominio de los poderes desconocidos por medio del descubrimiento del hechizo apropiado, los cristianos se sometían al Señor del universo, confiando en la oración, para ser sus agentes de sanidad. Era tan grande el poder del nombre de Jesús que aun los judíos lo usaban como hechizo. Ver p. 162. Más aún: aparece en el papiro mágico de París, que contiene una amalgama fantástica de elementos judíos, griegos y egipcios. El impacto del evangelio cristiano fue tan grande en Efeso que la gente se convirtió, exaltó el nombre de Jesús como Señor, dejó sus artes mágicas y quemó sus libros de hechizos, una fogata que le costó alrededor de cincuenta mil piezas de plata. «Así crecía y prevalecía poderosamente la palabra del Señor» (Hch. 19.20). Por otro lado, no transcurrió mucho tiempo antes de que la magia ejerciera su propio impacto en el cristianismo. Una actitud mágica hacia los sacramentos aparece en una época tan temprana como la de Ignacio, y las actitudes mágicas frecuentemente persistieron en supersticiones de campesinos y en las *sortes biblicae* que condenó Agustín (*Ep.* 55.37), ¡olvidando que su propia conversión («*tolle, lege*») se había basado en la misma cosa!

86. *Ef.* 19.

87. Ireneo, *Adv.Haer.* 2.32.

88. Esta liberación se convirtió en un aspecto prominente de la apologética del siglo 2. Tertuliano lo trata plenamente en su *Apologética*, caps. 22-26, arribando a la conclusión de que mucha gente se tornó cristiana debido a la manifiesta superioridad del poder de Cristo sobre cualquier otro poder. En *Ad Scapulam* 2, expresa: «Hacemos más que repudiar a los demonios: los derrotamos. Los exponemos diariamente con desprecio y los exorcizamos de sus víctimas, como es bien sabido». Ver también Tertuliano, *De Carona 11; Clem. Hom. 9.19*; Teófilo, *Ad Autol.* 2. Celso considera a Jesús como un mago maestro y Orígenes no tiene dificultad en refutar el cargo (*Contra Celso* 1.68).

89. Listra fue convertida en una colonia romana para veteranos retirados en 6 d.C.

90. Tal es el significado de Hechos 14.13, a la luz de la evidencia epigráfica presentada por W. M. Calder, *Classical Review*, 1910, pp. 67-81. Artemisa Propolis (antes que la ciudad) aparece en *C.I.G.*, 2963.

91. Ver la evidencia en F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1952, p. 281; Cadbury y Lake, *The Beginnings of Christianity*, iv, p. 164.

92. Ovidio, *Metamorf*, 8.626ss.

93. Esto, por supuesto, lo rechazan especialmente los eruditos barthianos. Creo que aparece respaldado claramente por los textos de Hechos y Romanos, y está presente, incuestionablemente, en la predicación del siglo 2.

94. «El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra...» (Hch. 17.24). Esto viene de Ex. 20.11 (significativamente, en el contexto de los mandamientos éticos); «comida y alegría» recuerda Ec. 9.7; las referencias a las cosechas y lluvias remiten a Jer. 5.24; Gn. 8.22; Sal. 147.8; etc.

95. Los altares a «dioses desconocidos» (en plural) aparecen atestiguados en Atenas por una inscripción (ver B. Gärtner, *The Areopagus Address and Natural Revelation*, p. 242, para detalles) y por referencias en Pausanias (1.1.4), Diógenes Laercio (1.110) y Estrabón (3.16).

96. Probablemente se refiere a una ocasión en que Epiménides de Creta (citado en Hechos 17.27-28 BJ), según se relata, puso fin a una plaga en

Atenas al enviar ovejas negras y blancas desde el Areópago para que merodearan libremente antes de ser sacrificadas en distintos lugares al dios correspondiente. Luego conmemoró todo este asunto erigiendo altares a dioses desconocidos. Juan Crisóstomo, *Isho'dad,* y otros escritores, no obstante, presentan relatos diferentes.

97. Gärtner, *The Areopagus,* p. 245.

98. Hay ecos de Is. 42.5; 55.6; Sal. 50.12; 145.18; Jer. 23.23; Dt. 32.8.

99. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles,* 1952, p. 336. Ver también *La defensa apostólica del evangelio,* cap. 2, del mismo autor.

100. Les placía pensar de sí mismos como *autojthones,* habitantes originales (¡una presunción que no tenía justificación histórica!) y, por ende, superiores a otros griegos que habían emigrado y, por supuesto, a los bárbaros. En Hch. 17.26ss. Pablo expresa que todo el linaje humano viene de una sangre; hay, ciertamente una unidad humana, pero lo es de pecado y fracaso (cf. Ro. 5.12ss.).

101. Probablemente se cita aquí el poema de Epiménides sobre la tumba de Zeus , como también en Tit. 1.12. Sin embargo, la cita se convirtió en un lugar común: Arato, *Fenómenos* 5, Cleanto, *Himno a Zeus* 4.

102. El estoicismo que encontramos aquí es más aparente que real: el trasfondo es predominantemente aquel del Antiguo Testamento, como lo demuestra la frase «hechos por manos humanas» (v. 24), que tiene raíces en la polémica del Antiguo Testamento contra toda idolatría como «la obra de manos de hombres».

103. *De Ira Dei,* 2.

104. Los filósofos estoicos, escépticos y cínicos (y en parte también los epicúreos) habían precedido a los cristianos en esta postura, y las sátiras acerca de los dioses eran tan baratas en ese tiempo como las zarzamoras. Así lo comenta espléndidamente Harnack (*op. cit.,* p. 292).

105. Ver Schürer, *Jewish People in the Time of Christ* 2.iii.262ss.

106. Ningún filósofo rehusaría ofrecer un sacrificio a los dioses, si tuviese un apuro. Tampoco estaba dispuesto a morir por la posición escéptica que defendía frecuentemente en relación con los dioses. Para

tales personas los ataques a los dioses constituían una manera de purificar una superstición común; para el cristiano, eran un tema de convicción, una oposición a errores fundamentales.

107. *Dialexeis*, 2.5. Ver la introducción de H. Chadwick a *Contra Celso* de Orígenes, p. xvii. El compara *Dio Chrys.* 31.11, «Algunos dicen que Apolos, Helios y Dionisio son el mismo dios, como seguramente piensan ustedes, y muchos sostienen que todos los dioses constituyen simplemente una sola fuerza y poder, de manera que no hay diferencia en adorar a uno u otro».

108. Celso, que puso mucho énfasis sobre este asunto —como lo hizo Julián después de él—, estaba reiterando simplemente la opinión romana tradicional de que la prosperidad del Imperio dependía, en buena medida, del mantenimiento de la *religio* con los dioses.

109. Por supuesto que negaban enérgicamente esto, y se basaban en analogías de Sócrates, que rechazaba el politeísmo entonces corriente, pero tenía una fuerte creencia en lo divino. Sobre esto, ver Justino, *1 Apol.* 5. No obstante, una sociedad internacional sin dioses nacionales aparecía como una rara anormalidad en la escena religiosa del mundo antiguo.

110. Los escritos de Tertuliano se refieren más a este problema que a ningún otro.

111. *Contra Celso*, libro viii.

112. *Ep. ad Diogn.* 2.

113. *Contra Celso*, 3.29, 37.

114. *Apologet.* 22.

115. Así, la adoración de Isis impuso ciertas restricciones sobre las aventuras sexuales de Lucio, tal como lo explica el undécimo libro de las *Metamorfosis*. No obstante, el notorio libertinaje sexual del culto a Isis era una cosa corriente en la antigüedad. Juvenal, en *Sátiras* 6.35ss., se refiere a la regla de que debía haber abstinencia de relaciones sexuales por unos pocos días, antes de entregarse al culto de Isis, o durante los nueve días anteriores a la fiesta de Ceres, pero también deja establecido claramente que esta regulación era vergonzosamente burlada. Nock está excesivamente influenciado por los requerimientos rituales de una

inscripción en Lidia, del siglo 2 a.C., y supone ingenuamente que la ética y la religión estaban más estrechamente entrelazadas en la antigüedad de lo que realmente estaban. Ver su *Conversión*, p. 217.

116. Para más detalles, ver mi *Commentary on 2 Peter and Jude*, pp. 48ss., 177ss.

117. *2 Apol.* 5.

118. Atenágoras, *Presb.* 24-28.

119. *De Principiis*, 3.2.1 y 4. ¡Contrastar con esto la advertencia de Orígenes a los *más* inteligentes, que deben tomar nota de las Escrituras y no suponer que pueden dejar de lado la posibilidad de que el mal surge de los demonios! (*Comm. in Joann.*, 20.4).

120. *1 Apol.* 14.

121. Tertuliano, *De Idol.* I.

122. Las ramas del realismo sacramental y la cristología del *Logos* demuestran una afinidad particularmente estrecha entre ambos escritores.

123. *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers.*

124. *The Divine Apostle* y *The Spiritual Gospel*. La sensibilidad del enfoque de Wiles resulta clara a partir de las siguientes advertencias contra la suposición de que tenemos una interpretación final acerca del significado de los apóstoles. «Nosotros, lo mismo que ellos (los intérpretes postapostólicos de los apóstoles), somos hijos de nuestra época, y bien puede haber aspectos del pensamiento paulino frente a los cuales estamos enceguecidos por las presuposiciones y modelos particulares del pensamiento teológico de nuestros días» (*The Divine Apostle*, p. 132).

125. Cap. 8.

126. Cap. 7.

127. Cap. 9.

128. Cap. 10.

129. Cap. 9.

130. Cap. 8.

131. Cap. 10.

132. Especialmente en Lucas, Pablo y 1 Pedro.

133. Cap. 10.

134. Cap. 11.

135. Cap. 7.

136. Cap. 5.

137.Especialmente 2 Corintios 4.12; 6.9,10.

138. La fecha se halla en duda. Westcott la establece tan temprano como 117 d.C.; Lightfoot y la mayoría de los eruditos alrededor de 150 d.C. Ver la discusión en H. G. Meecham, *The Epistle to Diognetus.*

139. P. Andriessen en *Recherches de Théologie, ancienne et medievale,* 1946, sostiene que es en realidad la desaparecida *Apología* de Quadrato, dirigida al emperador Adrián (bajo el honorífico seudónimo de Diogneto) en la primera parte del siglo 2. Ver la exposición en Meecham, *The Epistle to Diognetus,* pp. 148-152.

140. La primera cita viene de sus *Homilías espirituales* 20, y la segunda, de la 30.

141. En *Ef.* 12, se dirige a «los compañeros iniciados en los misterios».

142. *Ef.* 20.

143. *Ef.* 18. El significado de *pathei* es incierto.

144. Ver especialmente *Sim.* 9.16.

145. A veces, como en Corinto, aparecían ambas actitudes en la misma comunidad (1 Co. 6-7). Lo mismo habría sucedido en Colosas (Col. 2.16-3.11).

146. Era casi la única palabra que podía utilizarse para expresar la doctrina cristiana a las personas inconversas. La palabra *superstitio* habría reducido el nivel intelectual del cristianismo; *religio* habría sido a la vez inaceptable (porque denotaba una fe *nacional*) y ridícula (porque aparecía como *atea* para los iniciados, dado que negaba los dioses oficiales). De todas maneras, una *religio* que no tenía altar, ni templo, ni sacrificio habría sido increíble, como lo señaló Celso.

147. Ver J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind, passim.*

148. Aunque el Nuevo Testamento evita esto cuidadosamente, entró muy pronto furtivamente. Se lo encuentra en fecha tan temprana como Ignacio, *Filad.* 9; *1 Clem.* 40, 41; *Didaqué* 13.

149. Ver Hermas, *Sim.* 8.3.2, donde se describe la ley como la proclamación de la salvación que se ofrece al hombre. Es así como la ley posee una función soteriológica integrada con el Hijo de Dios, en quien creen los hombres. Mi amigo George Carey me hace notar que el término *nomos* (ley) en Hermas tiene una función algo análoga a *logos* (palabra) en Juan, y que ambos derivan, probablemente, de la especulación acerca de la sabiduría en el judaísmo tardío. Ver también Justino, *Dial.* 43.1., que habla de Cristo como «el que fue proclamado como aquel que vino para todo el mundo, para ser la ley eterna y el pacto eterno». No es correcto hablar de esta tendencia de un modo deprecatorio, como simple moralismo, a la manera de Moody. No hay nada necesariamente desleal, con respecto a la revelación del Nuevo Testamento, en la identificación de Cristo con la nueva tora. Así lo hicieron Mateo y Pablo. Es innegable, no obstante, que una vez que se pierde de vista la personificación de la tora en Cristo se abre la puerta al mero moralismo.

150. Este es el caso particular de Hermas.

151. Hermas, *Vis.* 1.2. Hermas, ya bautizado, pregunta, «¿Cómo puedo ser salvo? ¿Cómo habré de propiciar a Dios por la historia completa de mis pecados?», cf. *Sim.* 9.28.6. La misma actitud es evidente en *Did.* 4.6. «Si lo puedes hacer, darás el rescate por tus pecados», y se repite en los *Constituciones Apostólicas* 7.12. Esta fue una de las declinaciones más desastrosas del concepto neotestamentario de la gracia, y complicó a la cristiandad occidental por siglos.

152. Así dice J. P. Audet, *La Didaque*, pp. 187-219. Adjudica la obra a Antioquía y le da como fecha 50-70 d.C.

153. Cf. la «excepción mateana»: 5.32, 19.9.

154. Orígenes, en *Carta a Gregorio* 2, es consciente de este peligro. Defiende el procedimiento riesgoso de «saquear a los egipcios», tomando del pensamiento y la cultura paganos todo lo que es bueno y verdadero, y utilizándolo para bien de la verdad cristiana. Continúa

diciendo: «Puedo decirles, por experiencia propia, que la mayoría no toma de Egipto sólo lo que le resulta útil y se va y lo utiliza para el servicio de Dios ... Están aquellos que, a partir de sus estudios griegos, producen nociones heréticas y las instalan, como el becerro de oro, en Bet-el, que significa "casa de Dios".»

155. Otro contraste interesante es que, mientras el cristianismo judío siempre tendió a ser débil en cuanto a la deidad de Jesús, el cristianismo gentil se equivocó en el sentido opuesto. Jesús fue a sus ojos tan manifiestamente divino que difícilmente se podía pensar en él como humano. La conmoción causada por el libro de J. A. T. Robinson *Honest to God* se debe, al menos en parte, a este antagonismo subconsciente entre los cristianos de tomar la humanidad de Jesús como una categoría primordial para comprenderlo.

156. *2 Apol.* 12. En este contexto sigue diciendo que, por la manera en que enfrentaban la muerte, estos cristianos no podían vivir en maldad y vicio, como se los acusaba. Pero es obvio el impacto que su muerta causó en él, como una vindicación de las doctrinas que sustentaban.

157. *Acta Justino* 4.

158. Ver H. Rahner, *Die Griechischen Mythen in Christlicher Deutung*. Se descubrió recientemente un pavimento de mosaico en Hinton St. Mary, Dorset, fechado en el siglo 4, que muestra esta característica aún prevaleciente. La figura central de este magnífico pavimento es manifiestamente Cristo: no sólo aparece el símbolo XP detrás de su cabeza, sino que el retrato íntegro trae de inmediato a la mente el *Christos Pantokrator* de Dafne. No obstante, el mosaico contiguo es de Belerofonte matando el dragón. Seguramente que esto fue racionalizado para significar el dragón del mal, ahora vencido por el victorioso Cristo. Ver J. M. C. Toynbee, «A New Mosaic Pavement found in Dorset», *J.R.S.*, 1964, p. 7ss.

159. *1 Clem.* 25. Una vez más, este símbolo pagano de la resurrección se mantuvo vivo en la iglesia cristiana. Un mosaico del siglo 6 en Sabrotha, Tripolitania, muestra claramente el uso cristiano del ave fénix.

160. Herodoto, *Hist.* 2.73, cf. Plinio, *N.H.* 10.2. Por ello, el nostálgico mosaico encontrado en Pompeya, y ahora preservado en el Museo

Nacional de Nápoles, representa al ave fénix con la inscripción «Phoenix, felix et tu».

161. Pablo no aprobaba los métodos y motivaciones de algunos que predicaban a Cristo en Roma (?) durante su cautiverio; pero igualmente se regocijó de que, a pesar de lo inadecuado, se predicaba a Cristo (Flp. 1.14-18).

162. Esto, incuestionablemente, se aplica a la predicación. Ver E.Schweizer en Klassen y Snyder, eds., *Current Issues in New Testament Interpretation*, p. 177: «Tenemos que arriesgarnos a tomar una posición, y hacer una opción. De otra manera predicamos a hombres de ayer y no a hombres de hoy. A la vez, debemos mantener las antiguas fórmulas, aunque no las entendamos, como guardianes que nos recuerdan las partes de nuestra fe que podrán no ser importantes o inteligibles al presente, pero que podrían convertirse en una cuestión muy importante en una situación nueva.»

VI
La conversión

«La idea de conversión, en el sentido que hoy le damos, permaneció largo tiempo —quizá hasta la llegada del cristianismo— absolutamente ajena a la mentalidad del mundo grecorromano.» Con estas palabras inicia Gustave Bardy su importante obra sobre el tema.[1] Se trata de una conclusión que A. D. Nock, por ejemplo, habría considerado algo exagerada en detalle aunque bastante apropiada en líneas generales.[2] Además, es útil para hacernos ver hasta qué punto la insistencia judeocristiana en la conversión tiene que haber parecido extraña a los gentiles del siglo 1.

La conversión cristiana

Ante todo, ¿qué es eso de «la idea de conversión en el sentido que hoy le damos»? Normalmente usamos esta palabra, en alguna de sus dos acepciones, en un contexto religioso: ya sea para indicar que alguien ha dejado una confesión religiosa (o ninguna) para adherir exclusivamente a otra, o para referirnos a una persona que, durante cierto tiempo, había meramente simpatizado con determinada fe y luego ha despertado a la significación e importancia de esa fe con entusiasmo y curiosidad. ¿Por qué una conversión de esta naturaleza pudo haber parecido extraña en el mundo antiguo?

Existen, me parece, tres razones. En primer lugar, el hombre helenístico no consideraba la creencia como algo necesario para el culto. Mientras se ofrecieran los sacrificios tradicionales, mientras el espectáculo continuase, todo marcharía bien.[3] A nadie se le exigía creer en las deidades que adoraba: muchos hombres inteligentes —como Lucrecio y Juvenal— se burlaban de las historias sobre los dioses tradicionales pero, aun así, se cuidaban muy bien de seguir ofreciendo los sacrificios de los cuales —según se afirmaba— dependía la seguridad del estado y el bienestar de la sociedad.

En segundo lugar, el hombre helenístico no consideraba la ética como parte de la religión. Casi no había diferencia entre ser devoto de Mitra o adorador de Isis. Es cierto que algunos ritos exigían pureza ritual durante el período de la iniciación y durante la celebración del culto, pero ninguno de ellos insistía en una ruptura total con el pasado, en una renuncia a todo lo que era injusto; por el contrario, procuraban que sus demandas surgiesen de la misma naturaleza de la deidad adorada. Cuando se habla de las antiguas religiones,[4] nadie cuestiona este último punto: pero no ocurre lo mismo cuando se habla de la filosofía. Los cínicos y los estoicos, en particular, introdujeron un altísimo concepto de la virtud, y a tal punto hacían depender su cumplimiento de la fidelidad a la escuela filosófica respectiva, que en ello podemos encontrar un buen paralelo de la conversión cristiana. A. D. Nock defiende esta posición en su famoso libro *Conversion* pero, al mismo tiempo que sobreestima las similitudes, subestima las diferencias entre el cristianismo y las escuelas filosóficas. Es verdad que la filosofía se convirtió en un factor cultural popular e importante en los siglos imediatamente anteriores y posteriores a Cristo: actuó como correctivo para la vida licenciosa de aquellos tiempos, sirvió como explicación inteligible de los fenómenos y como estilo de vida noble y disciplinada que incluso produjo algunas de las más atractivas personalidades paganas, como Marco Aurelio, Epicteto y Séneca, entre otros. También es verdad que la ética de los estoicos y el celo misionero de los cínicos tienen mucho en común con los de la iglesia primitiva, y que hasta los filósofos pensaban en una experiencia de conversión que, en algunos aspectos, se parecía a la del cristiano. En dicha experiencia, el buscador es como un hombre sumergido en aguas profundas, que gradualmente necesita más y más oxígeno, y entonces, repentinamente, llega a la superficie y puede respirar.[5] Pero esto es sólo una parte de la historia: John Baillie[6] sigue ciegamente a Nock y da por sentado que estas conversiones son estrictamente comparables a la conversión cristiana, incluyendo la seguridad de la salvación y la garantía de que quien la recibe jamás volverá atrás. Hasta qué

punto está lejos de la verdad queda demostrado por la profunda incertidumbre y por la incoherencia moral que puede observarse aun en los mejores ejemplos. Marco Aurelio,[7] como Cicerón antes que él,[8] tiene que terminar en el agnosticismo y confesar que no posee razón convincente alguna para creer que los dioses existen. ¿Es éste el lenguaje confiado de alguien que ha hallado lo que busca? Séneca tiene que confesar que, al aproximarse a la muerte, experimenta profunda incertidumbre en cuanto a la naturaleza del alma, a su futuro, a su destino y a su constitución.[9] «¿Sabemos cómo vivir? ¿Sabemos cómo morir?»[10] Lejos de la seguridad, lo que llena lo más íntimo del ser de estos nobles paganos es un gran interrogante. Basta comparar la sombría resignación ante sus respectivas muertes con la radiante confianza de los primeros mártires cristianos, para ver la diferencia entre búsqueda y descubrimiento. Más todavía: el notorio vacío entre precepto y práctica en un hombre como Séneca,[11] por ejemplo, desautoriza por completo la idea de que aquí tenemos algo semejante a la conversión cristiana. Nock[12] cita *Epístola* 6.1, donde Séneca escribe: «Entiendo, Lucilo, que no soy meramente mejorado sino que soy transformado...» ¡Ojalá hubiera habido mayores señales de ello en su vida! Pudo afirmar que estaba por completo desinteresado de la búsqueda de riquezas y que no le importaba ser pobre o ser rico,[13] pero, en la práctica, adquirió enormes riquezas, algunas mediante recursos muy cuestionables, y de ninguna manera se mostró ansioso por desprenderse de ellas.[14] «Una gran fortuna es una gran servidumbre»,[15] pregonó, pero se apegó a su riqueza. Su severidad con los deudores fue una de la causas económicas que promovieron la rebelión boadicea en Bretaña, episodio que le costó al Imperio una de sus mejores legiones. También podía hablar admirablemente acerca de sus esclavos, refiriéndose a ellos como prójimos, huéspedes bajo su techo, amigos en el subsuelo, y así sucesivamente;[16] pero, a pesar de todos los sentimientos de humanidad que proclamaba, no les permitió compartir su modo de vida, ni siquiera liberó a uno solo de ellos.[17] Como Bardy señala con justicia, se esperaba que el

filósofo predicase, pero no que practicase lo que predicaba. La gente acudía a él en busca de consejo, no en busca de ejemplo. Esta separación entre la creencia y la conducta era una de las diferencias fundamentales entre la mejor religión filosófica pagana y la conversión cristiana.

Había un tercer motivo por el que la idea de la conversión cristiana resultaba sorprendente para el hombre helénico: eran las demandas de exclusividad que exigía de sus devotos. Se esperaba que los cristianos perteneciesen en alma y cuerpo a Jesús, quien era llamado el amo (*despotēs*) de ellos, y de quien se afirmaba que los había redimido del dominio de extraños poderes para hacerlos suyos. De ahí en adelante no podían reconocer a ningún otro «Señor», ya se tratara del emperador o de una deidad pagana. Todo esto parecía muy extraño, pues la antigua religión nunca había sido exclusivista. Es verdad que los misterios no estaban abiertos a quienes no fuesen iniciados. En este sentido sí eran exclusivistas; pero no lo eran en principio: no requerían la lealtad absoluta de una persona, ni le impedían pertencer a otra religión de misterio ni cumplir con su culto ancestral ni reverenciar la estatua del emperador. Si alguien recurría a la filosofía o a la magia, a la astrología o a la gnosis, a los ritos de Osiris o a los de Mitra, eso era algo en cierto sentido carente de importancia, pues cualquiera de estos ritos era considerado como complemento y no como sustituto de la religión ancestral.

Así, pues, la conversión, en el sentido que nosotros le damos —como un cambio de fe y de culto—, era ciertamente ajena por completo a la mentalidad del mundo grecorromano. Esta era la razón por la cual los judíos concitaban tanto interés, asombro, odio y fascinación; en aquel período de intenso sincretismo religioso, ésa era una religión que se hacía sentir como una pulga molesta. Monoteístas a ultranza, dedicados a combatir la idolatría, provistos de la ética más noble, con una larga historia, con un libro santo, los judíos ejercían tanta atracción como repugnancia conforme se extendían por toda la cuenca del Mediterráneo. Es muy difícil que un escritor entre los años 50 y

150 d.C. no los mencione. La influencia de los judíos fue enorme. Livia, la esposa de Augusto, tenía una esclava judía a quien profesaba muchísima estima, y por ella envió ofrendas para el templo de Jerusalén.[18] Alejandro, el famoso consejero económico de Claudio, era judío.[19] La concubina de Nerón, Popea Sabina, era una mujer «temerosa de Dios».[20] Josefo era íntimo de los emperadores flavianos y, por supuesto, toda la familia de Herodes había sido educada en Roma y mantenía relaciones estrechas y cordiales con la familia imperial. Por lo tanto, aunque producía disgusto, el judaísmo era extraordinariamente bien conocido y respetado. Introdujo en el mundo antiguo la idea de esta conversión total, de este cambio de vida que estamos considerando aquí. Pero el éxito que obtuvo fue muy pobre. Disfrutaba —gracias a una legislación protectora— de ventajas no brindadas a ninguna otra confesión; abarcaba el mundo conocido; disponía de sinagogas abiertas a los simpatizantes gentiles; tenía su Libro Santo y contaba con una ética manifiestamente superior a cualquier otra de aquel entonces y, sin embargo, a pesar de todo ello, no pudo convertir al Imperio Romano, y por cierto que nunca pareció intentarlo. Pero allí donde el judaísmo fracasó, el cristianismo tuvo éxito. Llevó a cabo inmensos y rápido progresos, tanto entre los judíos como entre los gentiles, y los amalgamó en lo que pronto fue llamado una *tertium genus*, una tercera raza.[21]

En este punto se destaca la singularidad de la conversión cristiana. Los cristianos convocaban tanto a judíos como a gentiles para que depositaran su fe en el Mesías de Dios y para que se unieran al conjunto de su pueblo. Para un gentil esto sería conversión *a* una nueva fe; para un judío sería, en un importante sentido, conversión *dentro* de la fe en la cual había sido nutrido y de la cual Cristo era cumbre y meta. Pero la conmoción sería tan grande para el judío como para el gentil, o aún mayor. Ambos tendrían que ser bautizados en la iglesia del Mesías. Y, aunque para el gentil eso habría sido mucho más preferible que la circuncisión, para el judío era una enorme piedra de tropiezo: significaba renunciar a toda pretensión de ser un elegido de Dios

simplemente sobre la base del nacimiento y de la circuncisión. Significaba volver a ser como una criatura recién nacida, y lavarse de todas las impurezas mediante el bautismo: precisamente lo mismo que ellos esperaban que hiciera un prosélito bautizado para pertenecer a Israel.[22] No era posible imaginar un renunciamiento más humillante a todo privilegio, a todo mérito adquirido y heredado, a toda posición ante Dios. El *skandalon* de la conversión al cristianismo era absoluto.

Todo esto constituye un saludable llamado de atención en días como los nuestros, cuando los cristianos tienden a ser más bien tímidos respecto al carácter singular de su religión. Hoy la palabra «diálogo» reemplaza a «misión» en el vocabulario, y «conversión» resulta un concepto inaceptable. Recientemente, J. G. Davies ha lanzado un ataque tanto contra la palabra como contra la idea de conversión.[23] Critica a la iglesia por intentar ampliar el número de sus feligreses a través del proselitismo y la conversión individual. El verdadero objetivo de los cristianos, opina Davies, debería consistir en dialogar con el mundo, y no en sujetarlo a un monólogo; en enviar personas al mundo con el mensaje divino de reconciliación en su vida, más bien que en tratar de ejercer, con los labios, influencias sobre la vida social y económica de su generación. Davies se está deslizando por una de las dos viejas vertientes: el evangelio social o el evangelio espiritual. Pero el Nuevo Testamento rechaza con vigor esta dicotomía.[24] Los primeros predicadores no entraron en diálogo con el mundo, excepto para entenderlo y para poder presentar a sus contemporáneos su mensaje transformador de la vida en términos comprensibles. Creían haber recibido una buena noticia para compartir con sus amigos y sabían que la buena noticia se había hecho persona en Jesucristo: era él a quien proclamaban. Y a medida que los hombres confiaban en él, sus vidas comenzaban a ser transformadas y sus propósitos sociales y culturales cambiados, y el amor de Dios que habían recibido tan gratuitamente los llevaba al compromiso social que Davies defiende correctamente. Una vez separado de la raíz fundamental de la conversión a Cristo, el mensaje cristiano se

resquebraja como una planta sin vida, no importa lo hermosas que sean las flores de la preocupación y de la identificación social cristianas que pueda exhibir en la sociedad. La conversión cristiana era algo nuevo y único en el mundo antiguo: algo humilde, dinámico, firme. ¿Qué ofrecía y qué implicaba? En resumen: ¿de qué manera se convertía una persona?

2. La conversión mediante el Espíritu y la Palabra

En el capítulo 1 hemos considerado algunas de las atracciones que el cristianismo ofrecía al mundo antiguo. Sin embargo, si hemos de creer a los mismos cristianos, no fue sólo por esas razones que el evangelio se divulgó tan rápida y extensamente. En la iglesia primitiva nadie mejor que Lucas nos ha brindado su evaluación de los factores que intervinieron en la evangelización. Para él, los dos factores principales son, precisamente, aquellos que los hombres no pueden aportar, es decir, el Espíritu de Dios y la Palabra de Dios.

Es ya un lugar común decir que el tema principal de Hechos es la obra del Espíritu Santo y que éste es el supremo agente de la misión cristiana. No obstante ello, éste resulta ser el factor más fácilmente olvidado al evaluar la conversión en la iglesia primitiva. Los cristianos estaban convencidos de que el Espíritu de Jesús había llegado y moraba dentro de sus propias personalidades a fin de capacitarlos para la evangelización, mediante la cual darían a conocer a Jesús. El libro de Hechos es la historia —vista desde la perspectiva de un hombre apostólico— de cómo se llevó a cabo esta tarea. J. H. E. Hull recientemente ha llamado la atención a este hecho en su obra *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*: «La evangelización del mundo fue el mayor interés y la mayor preocupación de Lucas ... La iglesia recibió el Espíritu no para su disfrute egoísta y secreto, sino para capacitarse en el testimonio de Cristo».[25] Toda iniciativa de evangelización registrada en Hechos es la iniciativa

del Espíritu de Dios. Desde 1.8, donde se bosqueja la misión a todo el mundo, hasta el encarcelamiento de Pablo en Roma al final del libro —cosa que hace posible que el evangelio sea escuchado sin trabas en la capital—, cada nuevo avance es inaugurado por el Espíritu del Señor.[26] Es el Espíritu, el don de Jesús exaltado, el que llena y utiliza tan manifestamente a los discípulos en el día de Pentecostés. Y lo mismo en el caso de Pedro ante el sanedrín, de Esteban en Jerusalén y de Felipe con el eunuco (2.4, 33; 4.8; 6.10; 8.29). Es el Espíritu quien desvía a Pablo de su misión y lo impulsa hacia donde debe ejercerla (9.17; 16.6); es el Espíritu el que dirige a Pedro para que evangelice a Cornelio, y a la iglesia de Antioquía para evangelizar a los paganos en el primer viaje misionero (10.45s.; 13.2). Lejos de ser el Espíritu posesión de la iglesia —como Käsemann lo habría deseado con su asombroso hallazgo de un catolicismo primitivo en Hechos—,[27] el Espíritu es quien crea, avala y vigoriza a la iglesia. «La grandeza de la interpretación de Lucas —como bien lo observa E. Schweizer— reside en que él muestra, como ningún otro lo ha hecho, que la iglesia puede vivir únicamente si evangeliza y sigue toda senda que el Espíritu le indique.[28] Por supuesto, Lucas no fue el único en subrayar la primacía del Espíritu en la misión; el mismo tema aparece en el Evangelio de Juan (15.26s.) y, con frecuencia, también en Pablo. En los escritos paulinos, el Espíritu se vincula una y otra vez con la proclamación del evangelio; pasajes como Filipenses 1.19, 1 Tesalonicenses 1.5 y Efesios 6.18s. son típicos en este sentido. La iniciativa pertenece a Dios. Dios toma la delantera en la creación y en la redención, y también en la misión.[29]

El segundo gran agente de la evangelización es la Palabra de Dios.[30] En los escritos del Nuevo Testamento aparece con frecuencia vinculada con el Espíritu, como si se quisiera subrayar que el Espíritu acostumbra a actuar mediante la Palabra de Dios. En cada uno de los pasajes que acabamos de citar, ambos están íntegramente vinculados. La Palabra de Dios es la misma espada que usa el Espíritu (Ef. 6.17). Uno de los grandes méritos de C. K. Barrett en su *Luke the Historian* es la manera en que subraya esta

verdad: «El principal instrumento mediante el cual el Espíritu extiende la soberanía de Cristo es la palabra de Dios».[31] Junto con esto Barrett incluye frases como «la palabra del Señor», «la palabra de salvación», «la palabra del evangelio» y «la palabra» *tout simple*. A cualquier parte adonde fueran los primeros cristianos, llevaban consigo la Palabra (Hch. 8.4). Durante dieciocho meses o más la Palabra detuvo a Pablo en Corinto (18.5). Y lo mismo ocurrió en Efeso durante los dos años que pasó allí: «Todos los que habitaban en Asia, judíos y griegos, oyeron la palabra del Señor Jesús». Cuando Lucas quiere indicar el éxito de la misión, dice: «la palabra del Señor crecía y prevalecía».[32] La Palabra hace su propio impacto en Teófilo (Lc. 1.1; Hch. 1.1), en el centurión Cornelio (10.44), en el procónsul de Chipre (13.7), en los ciudadanos de Antioquía (13.44). No sorprende que los Doce hicieran de ella una prioridad (6.4). No sorprende tampoco que los misioneros anónimos de 8.4 la tomasen como su arma poderosa. ¿Llega alguien a creer? Entonces es porque la Palabra ha producido fe (4.4). ¿Llega alguien a recibir el Espíritu? Eso ocurre porque ha escuchado la Palabra (10.44). ¿Llega alguien a hacerse cristiano? Ello se debe a que Dios le ha iluminado el corazón al escuchar el mensaje apostólico. ¿Es alguien un cristiano falso? Eso acontece porque no participa de la Palabra (8.21). No es exagerado afirmar que la Palabra es el instrumento básico manejado por el Espíritu en favor de la misión de la iglesia cuando ésta se halla dedicada a la evangelización.

Al enfatizar esta «Palabra», los primeros cristianos echaron mano, con toda seguridad, a una pauta básica. Ya hemos examinado varios intentos por reconstruirla, de los cuales el más famoso es el de C. H. Dodd. Las dificultades surgidas al evaluar los límites precisos de esta «Palabra» nunca podrán ser allanadas, por la sencilla razón de que había una gran flexibilidad de enfoque entre los primeros cristianos, al tiempo que existía unidad de propósito y similitud de contenido. Pero no estaremos lejos de la verdad si consideramos que los siguientes tres puntos son fundamentales respecto a la Palabra que ellos anunciaban.

CONTENIDO DEL MENSAJE

Primero: *predicaban a una persona*. Su mensaje era netamente cristocéntrico. Es verdad que con bastante frecuencia se hace mención del evangelio simplemente como Jesús o como Cristo: «Le predicaron a Jesús» (Hch. 8.35; 5.42; 28.31). Para los judíos Jesús era el cumplimiento de la obra de Dios en la historia (Hch. 2.22ss.; 3.13ss.; cap. 7); para los gentiles Jesús marcaba el fin del aparente desinterés de Dios (Hch. 14.16; 17.30). Jesús el hombre, Jesús crucificado, Jesús resucitado, Jesús exaltado al lugar de poder en el universo, desde el cual regresaría como juez al fin de los tiempos; Jesús, el que también se hallaba presente en medio de los suyos en el Espíritu y lo demostraba no sólo mediante señales y maravillas sino además por el meteórico avance de la iglesia. Estos eran, al parecer, los aspectos fundamentales de lo que ellos enseñaban acerca de Jesús. Había pocos datos sobre su vida, si es que vamos a juzgar por las Epístolas paulinas y los discursos de Hechos; poco también sobre sus enseñanzas y sus milagros.[33] Todo el énfasis recaía sobre su cruz y su resurrección, sobre su poder actual y sus alcances. El Cristo resucitado era algo decididamente central en el mensaje de aquellos cristianos.

Segundo: *proclamaban un don*. El don del perdón, el don del Espíritu, el don de la adopción, el don de la reconciliación. El don que hizo de los que «no eran pueblo» parte del «pueblo de Dios», el don que acercó a aquellos que estaban lejos (Hch. 2.38; Ro. 8.15; 2 Co. 5.19ss.). Los judíos no habían hecho nada para merecerlo (Hch. 13.39), como tampoco los gentiles: este don procedía enteramente de la gracia de Dios. El evangelio es «la palabra de su gracia»; sólo «mediante la gracia del Señor Jesús» las personas pueden ser salvas, o hallar vida, o ser justificadas (Hch. 14.3; 15.11; 13.46s.; 4.12; 13.39). Como el autor de esta salvación es nada menos que el propio Dios, la oferta se dirige a todos los seres humanos sin distinción, excepto la de ser en sí mismos inaceptables. En el libro de Hechos se enfatizan en particular dos elementos del don de Dios, elementos ya anticipados en Jeremías y en Ezequiel como las señales del Nuevo Pacto (Jer. 31.35s.; Ez. 36.25ss.); se trata del perdón de los pecados y de la posesión interior del Espíritu Santo. La

combinación aparece muy temprano en el sermón de Pentecostés: «El perdón de pecados y el don del Espíritu Santo» son los dos aspectos de la oferta de Pedro. Ocurrió de la misma manera en la conversión de Pablo. Ananías le indicó que debía bautizarse y lavar sus pecados, y entonces podría ser lleno del Espíritu Santo.[34] El perdón para el pasado y el poder para el futuro eran los dos aspectos salientes del don de Dios que proclamaban los apóstoles.

Tercero: *buscaban una respuesta.*[35] Los apóstoles no tenían reparos en exigir a las personas que se decidieran a favor o en contra de Dios, quien ya se había decidido a favor de ellos. Esperaban resultados.[36] Desafiaban a los oyentes a hacer algo respecto al mensaje que habían escuchado. La respuesta salta a la vista a través de las páginas del Nuevo Testamento: las personas tienen que hacer tres cosas. Primero, y por encima de todo, tienen que arrepentirse, es decir, cambiar de actitud con respecto a su viejo estilo de vida, y dejar de lado sus pecados. Este cambio involucra una ruptura radical con el pasado, y no será auténtico sin las «obras dignas de arrepentimiento» (Hch. 26.20). En el caso de los magos efesios, significaba quemar sus libros, y en el caso del carcelero de Filipos, lavar las heridas de Pablo. Era la condición ineludible impuesta por Dios para ser aceptado por él. Todos los seres humanos, en todo lugar, tienen que arrepentirse: el desafío iba dirigido «a cada uno de vosotros» (Hch. 17.30; 3.26). No había escapatoria. Por otra parte, no significaba necesariamente una patética lamentación por los viejos pecados: se trataba esencialmente de un cambio de actitud hacia *Dios*, a quien ellos habían ofendido y, en la práctica, depuesto del legítimo lugar como soberano de ellos. Junto con el arrepentimiento va la fe. En Hechos 20.21, el «arrepentimiento para con Dios» es parangonado con la «fe en nuestro Señor Jesucristo» en el resumen del evangelio que Pablo hace para judíos y gentiles por igual. Si una persona quiere recibir el don de Dios y del Espíritu, tiene que creer en Jesús (10.43; 11.17; 16.31; etc.).[37] El contenido de la fe a menudo no se especifica: las personas escuchan la predicación y creen.[38] El mensaje acerca de

Jesús le da forma y contenido a la fe de los que creen. Es sugestivo notar cómo el Nuevo Testamento subraya a menudo el carácter cristocéntrico de esta fe con la preposición griega *eis* y el acusativo (10.43; 14.23; 24.24; etc.). Por la fe que salva, una persona se entrega a sí misma «a Cristo», y de ahí en adelante ejerce la fe cristiana permaneciendo «en Cristo». No puede vivir en Cristo hasta que no se haya entregado a Cristo. El salto de la fe es indefectiblemente anterior a la vida en la fe.

La tercera condición impuesta a todos aquellos que deseaban comenzar la vida cristiana era, naturalmente, el bautismo, del que hablaremos más adelante. El bautismo era el sello sobre la oferta divina de perdón y del Espíritu, y sobre la respuesta de la persona arrepentida y creyente a aquella oferta. Al considerar la conversión, el arrepentimiento y la fe, vale la pena transcribir el siguiente comentario de J. R. W. Stott por cuyo ensayo, *The Meaning of Evangelism*, me siento deudor:

> Ahora bien, tanto el arrepentimiento como la fe son descritos en Hechos en términos de conversión de la maldad (3.26), mientras que la fe es una conversión «a Dios» (15.19; 26.20) o «al Señor» (9.35; 11.21). Conversión también se refiere a la nueva experiencia de los gentiles (15.3). «Convertirse» [en 3.19 Reina-Valera dice «convertíos»] es volverse de la vanidad de los ídolos al Dios viviente (14.15), de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios (26.18), o del pecado y del yo a Jesucristo.[39]

Este es un hecho digno de reflexión, ya que la palabra griega que equivale a «conversión» aparece muy pocas veces en el Nuevo Testamento. La conversión no es otra cosa que el volverse a Cristo en arrepentimiento y en fe. Y en los escritos apostólicos no escasea, precisamente, el énfasis en la conversión.

3. La conversión, el bautismo y la nueva vida

El hecho de que alguien se volviera a Cristo en arrepentimiento y con fe se identificó con una señal y un sello físicos: el bautismo.[40] Sacramentalmente, esto marcaba el principio de la experiencia cristiana. Así como en los días del Antiguo Testamento la circuncisión había señalado el contrato entre la iniciativa gratuita de Dios, por un lado, y la respuesta confiada y obediente del hombre, por el otro (Gn. 17.9ss.), del mismo modo el bautismo significaba ingresar en la comunidad cristiana.[41] Este no es lugar para examinar la doctrina del bautismo en el Nuevo Testamento, máxime cuando ha recibido considerable atención en años recientes. Pero hay un punto principal que nos interesa examinar aquí: se trata del vínculo universal y casi inconsciente entre el invisible encuentro de la fe del ser humano con la gracia de Dios, tal como se daba en la iglesia primitiva, y su expresión externa en el bautismo. Lejos de ser, en cierto modo, la antítesis de la gracia y de la fe —como pudo haber imaginado buena parte del pensamiento protestante en tiempos ya pasados—, el bautismo es el sacramento de la justificación por la fe. Decir: «todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» equivale a decir: «todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos» (Gl. 3.26-27). No es accidental el hecho de que Romanos 6, con su enseñanza sobre la unidad con Cristo en su muerte y en su resurrección mediante el bautismo, venga inmediatamente después de Romanos 5, con su excelsa doctrina de la justificación. Son cosas que se corresponden recíprocamente. Aquellos que se arrepintieron y creyeron la Palabra fueron bautizados. Esa fue la norma invariable, por lo menos hasta donde podemos saber.[42]

En los días apostólicos el bautismo se interpretó y expresó de muy diversas maneras. Era la evidencia de la incorporación al cuerpo de Cristo: «por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo» (1 Co. 12.13). Era la señal de la purificación del

lavamiento de antiguos pecados (2 P. 1.9). Era la señal de la justificación: «ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús» (1 Co. 6.11). Era el baño del nuevo nacimiento o el agua de la regeneración (Tit. 3.5). Era la señal del Nuevo Pacto que los profetas habían anhelado, el momento en que Dios pasaría a ser parte de la vida del creyente.[43] Era la iniciación en el ámbito del Espíritu, la primera cuota de las bendiciones escatológicas de Dios para con los seres humanos y la promesa de redención final (Ef. 1.13-14). Significaba una unión tan estrecha con Cristo que el creyente participaba de su muerte y de su resurrección (Ro. 6.1ss.; 1 P. 3.21-4.3). Estas son algunas de las maneras neotestamentarias de entender el bautismo. Lo importante es que todas ellas muestran con diáfana claridad que el bautismo y la conversión se corresponden entre sí, que el bautismo es el sacramento de la incorporación definitiva en Cristo.

En tiempos subapostólicos, el carácter singular del bautismo era reconocido aun cuando fuese concebido en categorías no escriturales. Por ejemplo, Ignacio lo considera como un arma contra los poderes malignos, casi como un amuleto,[44] pero, al mismo tiempo, insiste tanto en su irrepetible naturaleza como medio de ingreso en la iglesia, que prohíbe su administración sin la presencia del dirigente de la iglesia local: el obispo.[45] Hermas preserva muchos de los conceptos del Nuevo Testamento, aunque no los entiende plenamente. El bautismo es para él el sello del Espíritu, «porque los seres humanos descienden al agua muertos y ascienden vivos»,[46] concepto que oscila entre la magia y Romanos 6. En los *Mandatos* declara que el arrepentimiento es el requisito necesario para el bautismo y que el resultado es una vida santa.[47] La cuestión con la que Hermas lucha dramáticamente es: ¿Qué sucede cuando el resultado no es una vida santa? ¿Qué hay que hacer con los pecados posbautismales? Si Hermas realmente hubiera entendido la doctrina de Pablo acerca de la unión con Cristo en su muerte y en su resurrección a través de la fe y el bautismo; si realmente hubiera advertido que el bautismo sella sobre el creyente los efectos de la expiación,

no habría producido la doctrina de la penitencia a la que lo condujo inexorablemente una doctrina elevada del bautismo y una concepción moralista del pecado. Pero, de todos modos, Hermas muestra la relación del bautismo con la conversión según el punto de vista común en el siglo 2. Es evidente que hay constancias más completas y más bíblicas sobre el bautismo, debidas a escritores como Bernabé[48] y Justino,[49] y que motivaron discusiones muy serias en Hipólito y en Tertuliano, a fines de siglo.[50] El bautismo del agua y el bautismo del Espíritu son uno: constituyen la «iluminación» por la cual «los hijos de ignorancia y de necesidad» se vuelven «hijos del conocimiento y de la libre elección». El bautismo es el lavamiento de la regeneración, el agua de vida, la circuncisión espiritual. Es el ingreso en la vida cristiana.[51]

En los primeros días de la iglesia, el bautismo era administrado directamente sobre la base de la profesión de fe y el arrepentimiento. El carcelero de Filipos fue bautizado sin dilación ni catequesis alguna; lo mismo ocurrió con Pablo, con los corintios y con el eunuco etíope.[52] Este último es un caso por demás interesante, porque Hechos 8.37 (donde Felipe le dice al eunuco que puede ser bautizado si cree con todo su corazón, a lo que el eunuco inmediatamente responde: «Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios») falta en todos los manuscritos menos en el Texto Occidental de Hechos. Aunque el origen de este Texto Occidental es todavía incierto, debe proceder del siglo 1 o, a lo sumo, de los primeros años del siglo 2. Ahora bien, Cullmann supone que este versículo atesora el más antiguo ritual de bautismo del cual podamos tener conocimiento.[53] Si ello fuera así, resultaría una clara evidencia de que, a través de todo el siglo 1, el bautismo seguía inmediatamente a la profesión de fe en Cristo, por lo menos en algunas regiones. Sin embargo, la *Didaqué* sugiere que muy pronto el bautismo fue precedido por un breve período de instrucción en la fe cristiana,[54] especialmente en el aspecto ético; ni bien finaliza su enseñanza acerca de los Dos Caminos (con su instrucción en cuanto a la vida que un catecúmeno debe vivir), el autor procede inmediatamente a hablar del bautismo.[55] Podría

ocurrir que Carrington y Selwyn estén en lo cierto al hallar indicios de un primitivo catecismo bautismal en el propio Nuevo Testamento.[56] No resultaría sorprendente que los primeros misioneros hubieran elaborado muy pronto una estilizada forma de instrucción cristiana, tal como parecen haberlo hecho —hasta cierto punto, al menos— con su predicación del evangelio. Hay una cuádruple instrucción ética que Selwyn caracteriza, con su terminología latina, como *deponentes* (el despojarse de la vieja y malvada naturaleza), *subjecti* (adecuada sumisión cristiana en varios aspectos de la vida política y social), *vigilate* (el encargo de velar y orar) y *resistite* (la necesidad de mantenerse firme en la fe y resistir los ataques del diablo). Ciertamente, esto parece estar bien atestiguado en los escritos de Pablo, de Pedro y de Santiago, aunque determinar si ello precedía al bautismo o venía después es algo más problemático.[57] De cualquier modo, es probable que el procedimiento durante el siglo 2 haya estado lejos de ser homogéneo. En Justino, por ejemplo, mientras que el ayuno bautismal es muy importante (como lo era en la *Didaqué*), no hay indicios de mayor preparación organizada para el bautismo:

> Todos cuantos son persuadidos y creen que estas cosas que enseñamos y describimos son ciertas, y se comprometen en consecuencia a vivir con ellas, son enseñados a orar y a rogar a Dios, mientras guardan ayuno, por el perdón de sus pecados. Luego los conducimos a un lugar donde hay agua y son renacidos conforme a la manera en que nosotros también fuimos renacidos; porque entonces son lavados en el agua en el nombre del Padre, Dios y Señor de todas las cosas, y de nuestro Salvador Jesucristo, y del Espíritu Santo.[58]

Es posible, pero no probable, que la *disciplina arcani* o la reserva en cuanto a la explicación de los misterios haya prohibido a Justino decir más acerca de los métodos catequísticos empleados. Sin embargo, resulta difícil entender por qué, si tal era el caso, Justino dio tanta información respecto al rito del bautismo propiamente dicho, y más aún respecto a la eucaristía. Es muy

probable que la iglesia no fuera aún rígidamente uniforme en cuanto a la preparación de los postulantes para el bautismo. La entrega personal a Jesús como Señor, la creencia en la enseñanza cristiana, la buena disposición para vivir la vida cristiana, y el bautismo en el Nombre Trino, tales eran las cuestiones más significativas. A partir de éstas se desarrolló la catequesis posterior, tal como la hallamos en *La tradición apostólica,* de Hipólito, llegando a la plenitud en el Credo de los Apóstoles, en las detalladas reglamentaciones éticas y en el período de instrucción que duraba tres años. Desde la época del Nuevo Testamento hasta el tiempo de Hipólito, a fines del siglo 2, hay ciertamente una considerable distancia. Pero el bautismo —y que Harnack[59] nos perdone— no se había convertido en un recurso mágico de ingreso en la comunidad de los salvados por similitud con las religiones de misterios. En éstas, como ya hemos visto, el iniciado no estaba generalmente sujeto a demanda ética o moral alguna (por tal razón era tan popular este tipo de religión). En el cristianismo estas demandas eran esenciales. Además, en las religiones de «misterios» a los postulantes se les concedía «conocimiento» únicamente después de la iniciación. Para el cristiano, por el contrario, la iniciación misma era el clímax de un prolongado período de aprendizaje acerca de Dios el Creador, Redentor y Juez, luego de unos tres años[60] de reunirse con la congregación cristiana para el culto y, especialmente, para escuchar la Palabra de Dios leída y predicada. Sólo después del sermón y antes de la eucaristía propiamente dicha, los catecúmenos eran despedidos con una oración y bendición especiales, la *missa catechumenorum*. Los cristianos no hacían un secreto de su fe ni de las ofertas y demandas que ella implicaba. Ireneo proporciona un completo bosquejo de ética y doctrina cristianas y sostiene que esto es lo que se enseña en todo el mundo: «la predicación de la verdad resplandece por doquier e ilumina a todos los hombres que desean llegar al conocimiento de la verdad». Se proclama el mismo evangelio y se imparte la misma enseñanza en las iglesias de Germania, de España, de Galia, de Oriente, de Egipto y de cualquier otra parte. La iglesia

cree estas cosas «como si ella tuviese una sola alma ... y las proclama como si tuviese una sola boca».[61] No había doctrina mantenida en reserva para los cristianos deseosos de saber; no había restricciones al compañerismo. Eso sí: los sacramentos eran cuidadosamente protegidos. Aun concediendo que las influencias paganas hayan contribuido en algunos sectores al desarrollo de una concepción casi mágica de la gracia que reside en los sacramentos, aun así las principales características del bautismo del Nuevo Testamento se mantuvieron escrupulosamente. El mismo rigor de las demandas éticas; la misma insistencia en el entendimiento de la fe; el período de prueba en la comunión de la iglesia y, aunque no plenamente, el gran concepto del definitivo e irrepetible rito del bautismo; todo ello, de diversas maneras, enfatizaba un aspecto del bautismo de los días del Nuevo Testamento. Con todo, habrá que reconocer que la iglesia demoró el bautismo —a veces hasta el lecho de muerte— y que vaciló en admitir el perdón por el pecado posbautismal, revelando así un imperfecto conocimiento de lo que el bautismo había significado para los primeros cristianos.

En vista de los acontecimientos del siglo siguiente, valdrá la pena echar otro vistazo al libro de Hechos para ver cuántas cosas de la práctica posterior en la iglesias están anticipándonos. El bautismo era administrado sobre la profesión de arrepentimiento y sobre la fe en Jesús. Traía perdón y la morada interior del Espíritu Santo, como hemos visto. Pero también colocaba al bautizado en una nueva comunidad en la cual compartía una misma vida con sus hermanos cristianos (Hch. 2.41-47). Esta era una vida *moral* llamada «el Camino» (Hch. 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22), cuyas implicaciones son bien evidentes a través de la *Didaqué*.[62] El nuevo creyente vivía su vida en presencia de Dios y trataba de agradarle en todo (Hch. 2.43; 5.5, 11; 9.31). Estaba ligado íntimamente a su hermano cristiano con lazos de deber y amor; compartía con él sus bienes, cuidaba de los pobres, de las viudas, de los hambrientos (2.44; 4.32-35; 6.1-6; 11.27-30). La vida bautismal no sólo incluía un vivir santo y un amor cristiano, sino también adoración y compañerismo, testimonio e instrucción

(2.42-46; 20.7). Los primeros convertidos perseveraban en la doctrina y en la comunión de los apóstoles, en el partimiento del pan y en las oraciones, y unánimemente daban testimonio de Jesús. El bautismo, en resumen, era como un sello sobre cada uno de los aspectos de la conversión: individual, comunitario, ético, docente y teológico. La conversión, el bautismo y la nueva vida, por lo menos en lo que se refería a adultos,[63] eran realidades inseparables.

4. La conversión hoy

Un estudio de la conversión, tal como se entendía y practicaba en la iglesia primitiva, nos presenta hoy ciertos problemas. Los tres siguientes son, quizá, los más comunes.

Primero podemos preguntarnos: ¿Era estrictamente necesaria esta predicación en pro de una decisión? Después de todo, Jesús había visto a Abraham como cristiano antes de su tiempo; Pablo había observado a David a la misma luz (Jn. 8.56; Ro. 4.2, 6s.). Justino consideraba a Sócrates como cristiano. Posteriormente Tertuliano habló de *anima naturaliter Christiana*, y no estaba pensando en el «ya nacido», producto de un hogar cristiano, sino en los griegos paganos.[64] ¿No deberíamos, por lo tanto, seguir en sus pisadas, aprovechando lo bueno que hay en cada persona, antes que tomar como modelo la actividad misionera agresiva de gran parte del cristianismo antiguo y moderno?

Esta posición es muy común en nuestros días. Se trata de una reacción natural ante el énfasis excesivo en la palabra hablada y la falta de énfasis en la calidad de vida y comunidad que ha caracterizado a una muy buena parte del protestantismo occidental. Sin embargo, concedamos que la doctrina bíblica del hombre y de Dios no han podido resistir la investigación crítica. Si hay un Dios Creador, Redentor y Juez, como con tanta pasión lo afirmó la iglesia primitiva, entonces aquellos que han sido rescatados de su rebeldía contra Dios y llevados a la comunión con él no pueden sino comunicar a otros el conocimiento de este rescate, porque la nueva vida reclama ser compartida. En otra

ocasión examinaremos los motivos que subyacen en la misión de la iglesia; aquí bastará que digamos que, en obediencia al expreso mandamiento de Jesucristo, ellos no podían hacer otra cosa que ir y predicar el evangelio a todos cuantos quisieran escucharlo. Y una vez predicado no podía ser otra cosa que un factor de división, en la medida en que no se adaptaba al cómodo sincretismo religioso de aquel entonces sino que, por el contrario, formulaba al hombre demandas absolutas de lealtad y fidelidad en el nombre de un Dios absoluto.

Sin duda que tanto Jesús como Pablo vieron en los santos del Antiguo Testamento a «cristianos anteriores a Cristo». Aquellos hombres de la era anterior a la cristiana se confiaron plenamente a la misericordia divina y no trataron de buscar seguridad personal ni de adquirir méritos a la vista de Dios. La fe de ellos reposaba en la gracia divina, tal como ocurre con un cristiano. La única diferencia consiste en que el seguidor de Cristo tiene un entendimiento más claro de la alquimia de la gracia a la luz del calvario. Es indudable que un hombre como Justino se colocaba en una posición peligrosa al pretender que Sócrates había sido partícipe del Logos divino;[65] deliberadamente estaba echando mano de todo lo bueno que había en el paganismo, convencido de que todo lo que es bueno procede de Dios. Pero Justino no cometió el error de pensar que los «buenos» paganos no tenían necesidad de convertirse, pues de otra manera se habría ahorrado el trabajo de escribir sus *Apologías* y de sufrir el martirio. No: Sócrates actuó razonablemente hasta donde se opuso al politeísmo de su época (*meta logou;* Justino apela aquí a fórmulas del pensamiento estoico para utilizarlas a favor del cristianismo). Pero Justino sabía muy bien que Sócrates sólo tenía una pequeña parte del Logos, que más tarde se corporizó a sí mismo en forma de hombre y fue llamado Cristo Jesús. «Todo lo que los filósofos expresaron bien —afirma en otra parte— lo elaboraron por haberlo hallado y contemplado en algún lugar de la Palabra. Pero dado que ellos no conocieron toda la Palabra, la cual es Cristo, frecuentemente se contradijeron a sí mismos.»[66] Lejos de pensar que Sócrates y otros hombres buenos del pasado

pagano fueran cristianos, los apologistas no vacilaron en señalar sus defectos en cuanto a sinceridad, integridad y moralidad sexual.[67]

A Tertuliano se lo representa torpemente cuando se interpreta que su *anima naturaliter Christiana* significa que el hombre natural es, en su corazón, un cristiano decente.[68] «La raza humana —afirma rotundamente— siempre ha merecido lo malo de parte de Dios», a causa de la desobediencia culpable de las personas para con Dios, de su deliberado rechazo de Dios y de sus vicios y crímenes que afrentan al Juez y Vengador del pecado.[69] Tertuliano no es un religioso bonachón. Cuando él dice que el alma es cristiana por naturaleza, no está negando la necesidad de que el alma se convierta a Cristo. Lejos de ello. En el capítulo siguiente de su *Apología* deja bien en claro que «los hombres son hechos cristianos, no nacidos».[70] Todo cuanto él había hecho en el capítulo anterior consistía en seguir la línea de Pablo en Romanos 2.15 y en llamar la atención a la conciencia que alienta en cada pecho pagano. Esta conciencia, pese a que las personas la maltratan con sus costumbres depravadas y con sus servilismos idolátricos, aun así da cierto testimonio del Dios que la puso en el lugar que ocupa. Sus propios juramentos y expresiones, tales como «Dios me retribuirá» y otros semejantes, dan testimonio de Dios como Juez. Dentro de este contexto, Tertuliano clama: «¡Oh, noble testimonio del alma cristiana por naturaleza!» En realidad, no hay ningún fundamento que pueda derivarse de los escritos de la iglesia primitiva en favor de los actuales intentos por realizar una síntesis del cristianismo con otras religiones o con el ateísmo. Los cristianos de los dos primeros siglos tenían toda clase de alicientes como para generar cualquier sincretismo, en una época cuando la muerte era a menudo el castigo aplicado por negarse a hacerlo; sin embargo, resistieron esa tentación.

Una segunda reflexión contemporánea sobre el lenguaje realista que con tanta frecuencia empleaban los primeros cristianos respecto al bautismo podría contradecir lo que acabamos de examinar. ¿Cómo es posible que se hayan

expresado en términos que bordean lo mágico al referirse al sacramento del bautismo? Los que formulan este tipo de críticas proceden, generalmente, de un fuerte trasfondo protestante; de allí la necesidad de que tomen con más seriedad de lo que están acostumbrados a hacerlo la posibilidad de que los sacramentos pueden, normalmente, *efectuar* lo que simbolizan. Así como la circuncisión efectuó (y no meramente señaló) la incorporación al Antiguo Pacto, así también el bautismo incorpora al ser humano a Cristo. Esta es una línea de enseñanza que encontramos en Pablo, en Pedro y en Juan (1 Co. 12.13; Ro. 6.4; 1 P. 3.21; Jn. 3.5), y su énfasis estridente en Ignacio no se debe necesariamente a su trasfondo pagano. En parte, nuestras dificultades como cristianos divididos obedecen a que nos resulta imposible mantener unidos los diferentes aspectos de la verdad que la época apostólica, al parecer, pudo combinar. El obispo Leslie Newbigin señala en su famoso libro *La familia de Dios* que hay por lo menos tres maneras de entender la iglesia del Nuevo Testamento, cada una con su debido modo de ingreso. Los apóstoles pensaron en la iglesia como la extensión de Israel y, en consecuencia, el bautismo resultaba una adecuada forma de ingreso, como la circuncisión lo había sido en el Antiguo Testamento. La iglesia, asimismo, es la comunión de los creyentes: el arrepentimiento y la fe son condiciones necesarias para ser aceptado. No es menos cierto que la iglesia es la comunidad del Espíritu, y que el único medio de unirse a esa comunidad es permitiendo el acceso del Espíritu Santo a la propia vida. Ahora bien: es innecesario señalar que los católicos han tendido a destacar el primero de estos tres conceptos, los protestantes el segundo, y los pentecostales el tercero. Todos ellos son igualmente válidos, pero cada uno de estos aspectos se falsifica si se lo toma aisladamente y se lo lleva a su extremo lógico. Al examinar a la iglesia subapostólica, llama notablemente la atención hasta qué punto ellos retuvieron el genio neotestamentario manteniendo unidas, en una fructífera tensión, estas tres perspectivas. Pese a su insistencia sobre la real eficacia del bautismo, los cristianos del siglo 2 eran tan conscientes de la diferencia entre promesa y cumplimiento, entre

cristianos auténticos y cristianos nominales, como los mismos escritores del siglo 1. Juan, por ejemplo, habla de cristianos falsos que «salieron de nosotros...» (1 Jn. 2.19), y Pablo conoce a gente de la iglesia de Corinto que, debidamente bautizada y participando de la eucaristía (1 Co. 10.1-11; 11.20), es, no obstante, motivo de desagrado para Dios, como Simón el Mago, de quien dice que está como «en hiel de amargura y en prisión de maldad», aun después de su profesión de fe y bautismo (Hch. 8.23). Los Padres Apostólicos no siempre se distinguieron por su percepción espiritual; precisamente por ello, es sorprendente que hayan sido tan claros al hacer la distinción entre membresía en la iglesia empírica y membresía en la iglesia universal. Ignacio ruega que no sea él meramente llamado cristiano sino que sea hallado tal;[71] Policarpo aguarda una gozosa resurrección con Cristo si hace la voluntad de éste;[72] 2 *Clemente* arguye que

> si verdaderamente hacemos la voluntad de nuestro Padre, perteneceremos a la iglesia espiritual, pero si no, caeremos bajo la condenación de la Escritura que dice «mi casa se ha convertido en cueva de ladrones». Escojamos, pues, pertenecer a la iglesia de la vida (o iglesia viviente), de tal manera que podamos obtener la salvación.[73]

La tercera objeción contemporánea, con la que siempre se ataca cualquier predicación precisa, y que desafía a la conversión, es que dicha predicación resulta demasiado emocional, excesivamente apresurada e ingenua, y que apela sólo a cierto tipo de persona. No debemos dejarnos desorientar por los informes incompletos sobre la predicación del evangelio contenidos en el libro de Hechos; de lo contrario, terminaremos suponiendo que, en todos los casos, los apóstoles hacían apelaciones apresuradas y equívocas a una decisión. Sería muy difícil entender cómo el movimiento cristiano pudo extenderse tan rápidamente si ellos actuaron tan insensatamente. Por el contrario, se entregaron de lleno a esta proclamación de la Palabra, dedicando gran parte de su tiempo, día tras día y año tras año. Pablo pudo permanecer sólo unas pocas semanas en

Tesalónica, pero vivió varios años en Corinto y en Efeso. Pudo discutir días enteros con los teólogos judíos (Hch. 28.23); pudo conversar horas y horas ... de modo que Eutico se cayó de una ventana rendido por el cansancio. Y cuando este pequeño problema quedó resuelto, ¡continuó su charla hasta el amanecer! (Hch. 20.7-11) Pudo predicar con todo su corazón en Antioquía de Pisidia y después diferir el asunto por otra semana (Hch. 13.42). Discutió con los transeúntes en la plaza del mercado de Atenas; sostuvo debates en el salón de conferencias de Tirano; se embarcó en extensos diálogos con Félix y Agripa (17.17; 24.10; 26.1ss.). Es interesante notar[74] la sutil diferenciación entre palabras como *diamartyresthai* (2.40; 8.25; 10.42; 18.5; 23.11; etc.), «testificar esforzadamente»; *katangellein* (4.2; 13.5, 38; 15.36; etc.), «anunciar enérgicamente»; *dialegesthai* (17.2, 17; 18.4, 19; 19.8-9; 24.25), «discutir»; *diakatelenquein* (18.28), «refutar poderosamente», cuando se las aplica a la predicación apostólica. A veces leemos acerca de la gozosa proclamación de la buena nueva (*euangelizein*; 5,42; 8.4, 12, 25, 35, 40; etc.); otras veces de un paciente cotejo de escrituras cuando el intesado y el evangelista examinan el Antiguo Testamento (*syzētein*, 9.29; *paratithesthai*, 17.3; *zymbibazein*, 9.22), o de la evidente derrota de la argumentación del opositor (*syncunein*, 9.22). La evangelización primitiva no era en modo alguno simple proclamación o exhortación: incluía argumentos intelectuales apropiados, un estudio competente de las Escrituras, una enseñanza cuidadosa, directa y razonada y una argumentación paciente. No hay duda de que la diligente instrucción proporcionada a los cristianos preocupaba a las autoridades: «Habéis llenado a Jerusalén de vuestra doctrina» (5.28). Si aquella evangelización hubiera carecido de fundamento intelectual, no habría durado mucho. Es una exquisitez equívoca derivada del profesor Dodd la distinción entre *kērigma* y *didaque* (predicación y enseñanza) en la evangelización primitiva, y hasta es posible que apoye, inconscientemente, la sospecha de que los apóstoles básicamente apelaron a las emociones. En resumen, la evangelización es llamada *enseñanza* en varios lugares de los Hechos.[75] Era

inevitable que los oyentes quisieran saber acerca de Jesús antes de poner su fe en él. Es verdad que la separación entre predicación y enseñanza se ha combinado con otros factores; ello ha permitido a Bultmann, por ejemplo, mantener simultáneamente un alto grado de escepticismo respecto al Jesús histórico y una reverente, casi infalible actitud hacia la palabra predicada, frente a la cual una persona no tiene que cuestionar ni razonar sino, simplemente, responder. Pero esto no es lo que requerían los apóstoles: ellos esperaban una fe que fuera entrega personal basada en la evidencia, y no un salto al vacío. Estaban atados a la historia por el mismo hecho de la encarnación, y no trataban de escapar de ella. Realmente el evangelio desafía a los seres humanos para que tomen una decisión, mucho más que una simple promesa emocional o irreflexiva. Aunque llega a nosotros a través de seres humanos, el evangelio reclama siempre todos los aspectos de nuestra condición humana.

Veamos la conversión de Pablo. Lejos de ser ella algo excepcional, creemos que Lucas la presenta como algo normativo para todos los cristianos, en cualquier lugar: por eso nos ofrece tres relatos de esa experiencia. Es obvio que la patética visión celestial, la ceguera, la caída de rodillas y la voz como de trueno no son cosas de esperarse nuevamente; en la conversión de Pablo operan como meros datos ilustrativos. Los fundamentos, sin embargo, yacen a mayor profundidad. Este encuentro con Cristo alcanzó a Pablo en todos los niveles de su vida. *Su mente* fue informada e iluminada: Jesús no era, como hasta entonces había pensado, un maldito, sino el Señor. *Su conciencia* fue alcanzada: tuvo que reconocer que había estado dando coces contra aguijones. *Sus emociones* fueron conmovidas al ver las implicaciones de su rebeldía contra Cristo. Pero esto no era sino un mero incidente en el camino hacia la voluntad divina, hacia la verdadera meta en Cristo. *Su voluntad* se inclinó en confiada entrega a Jesús, el mismo que lo había llamado y que, de allí en adelante, sería el Señor de su vida. Consecuentemente su existencia fue transformada: en cuanto a su propósito, inmediatamente, y en cuanto a realizaciones, a medida que el

tiempo avanzaba. En adelante, su objetivo supremo sería vivir para su redentor: «No fui rebelde a la visión celestial, sino que anuncié primeramente a los que están en Damasco, y Jerusalén ... que se arrepintiesen y se convirtiesen a Dios» (Hch. 26.19-20).

La conversión de Pablo es considerada acertadamente, en 1 Timoteo 1.16, como modelo para los creyentes que habían de venir. Fue enorme la variedad de temperamentos, herencias y capacidades de las personas alcanzadas por el evangelio en la iglesia primitiva. Sin embargo, una mente iluminada, una conciencia despierta, un corazón humillado y agradecido, una voluntad rendida y una existencia transformada fueron los elementos comunes en la conversión de todos ellos. Observemos rápidamente a estos hombres y mujeres que han dejado constancia de su encuentro inicial con Cristo y veamos, hasta donde nos sea posible hacerlo, qué fue lo que los condujo a dar ese trascendental paso al arrepentimiento, a la fe y al bautismo.

5. Algunos ejemplos de conversión

Daríamos cualquier cosa por saber cómo, en aquel tiempo, la gente común y corriente era ganada para Cristo. Podemos especular, como lo hace Harnack, que «una persona sería ganada mediante el Antiguo Testamento; otra, por habérsele exorcizado los demonios; una tercera, por la pureza de la vida cristiana; otros, por el monoteísmo de los cristianos y, por sobre todas las cosas, por la perspectiva de una completa expiación; por la esperanza de inmortalidad o ... por el ejemplo».[76] Todo esto es sumamente probable, pero *no lo sabemos*, puesto que la gente común no ha dejado constancia escrita de sus experiencias.

Y si queremos saberlo, debemos recurrir a las personas más pudientes e ilustradas, cuyos escritos han llegado hasta nosotros. No siempre es posible saber a ciencia cierta cuánto de estos testimonios es testimonio personal, y cuánto es un lugar común, literario o evangelizador. Sin embargo, es posible distinguir dos tipos principales. Es claro que sus relatos se superponen, pero la

búsqueda de la verdad y la búsqueda de la liberación parecen ser los dos rumbos más importantes seguidos por quienes han dejado constancias literarias de su conversión.

Uno de los principales factores que permitieron a los intelectuales de la época adherir al cristianismo fue el descubrimiento que ellos hicieron en él de la verdadera filosofía, una inteligible y verosímil explicación acerca de Dios, del mundo y del ser humano. En aquella época, la inquietud intelectual y la inseguridad eran muy grandes. Escritores como Festugiére, Cumont y Nock han ilustrado gráficamente esa circunstancia, basándose en fuentes primarias. Un tal doctor Tesalus hizo todo el viaje desde Asia hasta Egipto en busca de un dios que pudiera revelarle los secretos de la medicina herbaria.[77] Lucio, en el romance de Apuleyo, tiene que viajar por el mundo antes de encontrar alivio y verdad en Isis y sus misterios. El astrólogo Vetius Valens atravesó tierra y mar con el objeto de descubrir, de serle posible, los misterios de los elementos. Esa era la picazón que el gnosticismo, la magia y las religiones de misterio trataban de calmar. Pero fue en el cristianismo donde hombres de la talla de Justino, Taciano y Teófilo hallaron descanso. Justino nos relata su búsqueda de la verdad: se sentó con un estoico pero no aprendió nada acerca de Dios porque el propio estoico ignoraba todo y afirmaba que ¡ese tipo de instrucción era innecesario! Acudió a un peripatético, pero quedó espantado por su obsesión por los honorarios. Los pitagóricos y los platónicos tampoco lo dejaron satisfecho. Pero un día conversó con un anciano en pleno campo y sólo entonces descubrió la verdadera sabiduría y el verdadero conocimiento que había estado buscando. La ayuda de este sabio cristiano, la oración a Dios pidiendo luz y la meditación de los escritos de los profetas «y de los amigos de Cristo» lo condujeron a la fe. Llegó a esa decisión por voluntad propia. El anciano no le había exigido ninguna respuesta inmediata; sin embargo, después de haberle hablado dejó que la verdad de sus palabras hicieran impacto en el entendimiento de Justino, y así fue. La dulzura y el poder de las palabras del Salvador pusieron a Justino de rodillas.[78]

Taciano recorrió más o menos el mismo camino: fueron las Escrituras del Antiguo Testamento, en particular, las que satisficieron su búsqueda de la verdad.

> Trataba de hallar la manera de poder descubrir la verdad —nos dice—, y mientras estaba prestando mi atención más seria al asunto, ocurrió que me encontré con ciertos escritos bárbaros, demasiado antiguos para ser comparados con las opiniones de los griegos y demasiado divinos para ser comparados con los errores de éstos, y fui llevado a poner mi fe en ellos. ¿Por qué? Por su lenguaje no presuntuoso, por el carácter fidedigno de sus escritores, por su relato inteligible de la creación, por la presencia que mostraban acerca de acontecimientos futuros, por la excelente cualidad de sus preceptos y por su afirmación de que el gobierno del universo está centrado en un Ser.[79]

El ateniense Atenágoras fue otro de los opositores ilustrados que finalmente se convirtió al leer las Escrituras.[80] Es un hecho curioso, subrayado por B. P. Pratten en su traducción de Atenágoras, que sus dos obras conocidas corresponden exactamente a las dos partes del discurso de Pablo en el Areópago: su *Defensa de los cristianos* es un ataque al politeísmo, y su *Resurrección de los muertos* es una defensa de la doctrina que alguna vez causó tanta risa a los atenienses. Teófilo de Antioquía fue otro intelectual ganado por la superioridad que tenían las Escrituras sobre cualquier otra cosa que él hubiera encontrado jamás. El cumplimiento de la profecía, la advertencia sobre el juicio y la oferta de inmortalidad eran tres elementos del mensaje bíblico que dejaron satisfechas sus ansias de realidad.[81] Clemente de Alejandría también llegó a Cristo siguiendo básicamente la senda del intelecto. En el primer libro de sus *Stromata* cuenta que él buscaba la verdad como la buscaba cualquier filósofo pagano. Pero halló la verdad cuando conoció a algunos cristianos notables de Grecia, de Siria, de Italia y de Egipto, y, en especial, a Panteno, un misionero de la India que acababa de llegar a Egipto para continuar su ministerio. Este hombre —cuenta

Clemente— recogía miel de las flores del prado profético y apostólico e inyectaba en sus oyentes un elemento de conocimiento inmortal. Panteno había descubierto que las Escrituras encienden la chispa divina del alma.[82]

Sería erróneo suponer que estos hombres experimentaron una conversión meramente intelectual; todo lo contrario. Taciano, y probablemente Clemente, habían sido iniciados en los misterios, pero las obscenidades y la vacuidad de ellos les habían causado repulsión.[83] Y así como Taciano había luchado a brazo partido para liberarse del poder del pecado en su vida —esos diez mil tiranos que esclavizan la voluntad humana, como lo expresa gráficamente—,[84] así también Clemente tenía aguda conciencia de la transformación que él había experimentado al dejar de ser un hijo de la ira para convertirse en un hijo de Dios. Citando Efesios 2.3 escribe:

> Aquellos que son incrédulos son llamados hijos de ira, criados en la ira. Pero nosotros ya no somos los lactantes de la ira: hemos sido rescatados del error y restaurados en la verdad. De esta manera, entonces, nosotros que una vez fuimos hijos de desobediencia, mediante la gracia de la Palabra hemos llegado a ser hijos de Dios.[85]

Hay un segundo grupo de cristianos que cuentan, a través de su escritos, que lo que los condujo a poner su fe en Cristo fue su anhelo de liberación. Bernabé conoció la liberación del yugo de *Anankē* (la Necesidad) gracias a la nueva ley de Jesucristo, escrita en su corazón.[86] Con Ignacio ocurre algo similar, ya que se regocija en la absoluta novedad de la vida eterna y en la liberación de las fuerzas de la magia, de la ignorancia, del pecado y de la muerte, bendiciones que Cristo había traído a la humanidad. Mediante su bautismo en Cristo, Ignacio había sido liberado no sólo de los malos hábitos y de la ignorancia sino también de la Necesidad.[87] Las *Recognitiones Clementinas* reflejan bastante de esta misma atmósfera. El autor anónimo confiesa que, cuando era pagano, estaba muy preocupado por el problema de si había o no algún tipo de vida después de la

muerte; estos pensamientos lo abatían, pero era incapaz de eludirlos, porque tenía dentro de sí aquel «muy excelente compañero que no me permitía descansar: el deseo de inmortalidad». Sin estar impresionado por las especulaciones de los filósofos sobre ese problema, puesto que dichas especulaciones eran «consideradas verdaderas o falsas no por su naturaleza y la verdad de sus razones, sino en proporción al talento de quienes las sostenían», tuvo la fortuna de encontrarse con un predicador cristiano y, en su momento, de convertirse. En Cristo halló la respuesta a sus dudas, a su lujuria, a su hambre de inmortalidad, a su necesidad de una explicación del mundo, coherente, sencilla y convincente.[88] Si bien le preocupaba la búsqueda de la liberación, el hambre de verdad era para él una cuestión tan significativa como lo había sido para los del otro grupo.

La liberación de la culpa y del poder del pecado que trae el mal fue siempre un impulso importante para la conversión: ocurrió con Pablo y con Agustín. Y también ocurrió con cada uno de los casos siguientes, tomados de distintos estratos de la sociedad. Justino nos habla[89] de una mujer tan disoluta como su propio marido, convertida en Roma alrededor del año 150 d.C. Al parecer, su conversión ocurrió mediante el ejemplo y el testimonio de sus amigos cristianos, a quienes acudió una vez más para ganar a su esposo. Ella ya había intentado persuadirlo, pero sin mayores resultados; por el contrario, su nueva condición lo había encolerizado a tal punto que la abrumaba con abusos sexuales y alcohólicos. Incluso llegó a denunciarla públicamente por su lealtad a Cristo, desatando así medidas represivas contra la iglesia, a las cuales alude Justino en su *Segunda Apología*. ¿Quién podría dudar de que la madurez y el fervor de sus amigos cristianos, en tan agudo contraste con su propio estilo de vida, la habían hecho sentirse culpable hasta tal límite que necesitó recurrir a aquel que la podía purificar y fortalecer?

El otro ejemplo procede de las clases altas. Cipriano era un aristocrático orador cartaginés. Ni sus posesiones ni su admirable preparación podían disminuir su conciencia de pecado, y se

preguntaba si podría haber algún punto de partida nuevo para alguien como él. Describe su propia situación en una carta a Donato:

> Solía andar errabundo en la oscuridad de la noche, a manotazos; andaba así por el tormentoso mar del mundo, flotando por aquí y por allá, ignorante de mi propia vida, extraño a la verdad y a la luz. Dada la forma de existencia que yo llevaba en aquel tiempo, solía pensar que lo que Dios en su ternura me había prometido para mi salvación era difícil y ciertamente desagradable. ¿Cómo podía un hombre renacer y ser despertado a una nueva vida en el agua del bautismo? ¿Cómo podía uno ser regenerado y desprenderse de todo su pasado, y, sin cambios físicos, ser modificado en el corazón y en el alma? ¿Cómo —me preguntaba a mí mismo— era posible tal conversión? Porque yo estaba atrapado y hecho prisionero por los incontables pecados de mi vida pasada y no creía que fuera posible deshacerme de ellos. Y así me volví esclavo de mis vicios. Perdí la esperanza de mejores cosas. Aprendí a presentar excusas por mis faltas, que se volvieron así mis más íntimas amigas.

¡Cuánta honestidad para admitir la verdad a la que Pablo dio clásica expresión en Romanos 7! Al igual que el apóstol, también Cipriano halló alivio en el bautismo en Cristo: el perdón y la transformación moral obrada por el Espíritu Santo.

> El agua de la regeneración lavó las manchas de mi vida pasada. Una luz de lo alto penetró e impregnó mi corazón, ahora purificado de su contaminación. El Espíritu descendió del cielo y me transformó en un nuevo hombre mediante el segundo nacimiento. Casi inmediatamente, de un modo maravilloso, la duda dejó lugar a la seguridad; se abrió aquello que había estado cerrado herméticamente; la luz brilló en los lugares oscuros; y descubrí que lo que antes había pensado que era difícil, se había resuelto fácilmente, y que lo que había juzgado imposible, podía hacerse. Tú sabes muy bien, tú entiendes, así como yo, qué es lo que me ha

> traído el morir esta muerte al pecado y este resucitar a una vida piadosa. Tú lo sabes muy bien: no me estoy jactando.[90]

De este modo se fueron combinando los desafíos culturales y morales que el cristianismo tuvo que enfrentar en la iglesia primitiva para añadir nuevos creyentes de todos los rincones sociales. A veces predominaría un aspecto, a veces otro, pero todas las experiencias que hemos considerado aquí siguen básicamente paso a paso los aspectos salientes de la conversión que hemos visto en el Nuevo Testamento y, con especial claridad, en el caso de Pablo. Es cierto que hubo notables diferencias; sin embargo, estos hombres y estas mujeres vivieron un cambio profundo cuando se entregaron a Cristo. Fue un cambio que afectó la mente, la conciencia, la voluntad y el futuro de estas personas. De allí en adelante, tal vez primeramente en intención y, paulatinamente, también con sus hechos concretos, pudieron decir con el apóstol: «Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gl. 2.20).

Notas

1. *La conversion au Christianisme*, p. 1.

2. *Conversion*, caps. 8-10. Nock estaba excesivamente influenciado por la escuela de la *Religionsgeschichte* y Bardy no tiene mayor dificultad en mostrarnos la singularidad de los cristianos. Muchos de los ejemplos que Nock elige son casos aislados o se deben a causas especiales que pueden explicarlos. Véase más abajo nota 4.

3. Es difícil de exagerar el formalismo de la religión en la antigüedad. «La santidad —dijo Cicerón en *De Natura Deorum* 2.41— consiste en el conocimiento del ritual» («*sanctitas est scientia colendorum deorum*»). Por el lado griego, Platón había dicho casi lo mismo: «¿Qué diríais vosotros que es la esencia de la santidad y del ser santo? ¿No es el conocimiento

de cómo ofrecer sacrificios y formular oraciones?» (*Eutifrón* 14c; véase también *La República* 290d.).

4. Cierto es que aquí y allá uno puede encontrar verdadera piedad ética subrayada en la religión pagana. Pero esto es la excepción, no la regla. La inscripción de Filadelfia citada por Nock (*Conversion*, pp. 216-218) es casi única para los tiempos precristianos, aunque durante la última parte del siglo 2 d.C. las demandas éticas se exigían como requisito para el ingreso en los cultos de misterios, indudablemente por influencia del cristianismo. Véase Orígenes, *Contra Celso* 3.60.
Además, aun en la inscripción citada por Nock, las prohibiciones en cuanto a robos, asesinatos y delitos sexuales están muy lejos de los conceptos cristianos relativos a la santidad: se trata en todo caso de delitos que implican impureza ritual (reconocida en la mayor parte de las sociedades como un tabú que impide adorar a los dioses).
El otro pasaje con el cual se maneja Nock pertenece a la *Metamorfosis* de Apuleyo (11.22.6); son los mandamientos dados a Lucio cuando se hace sacerdote de Isis después de su transformación en asno y de regreso a la forma humana. Sin embargo, también esto es un paralelo imperfecto. En primer lugar, es excepcional; en segundo lugar, no es la santidad sino la corrección ceremonial lo que se le impone a Lucio; sus votos a Isis, incluyendo ayunos, alimentos especiales y pureza sexual, no pueden compararse con la ética cristiana. Y aunque pudieran compararse, debe tenerse en cuenta la excepcional naturaleza del relato. Esta es la muy particular respuesta de alguien que ha sido rescatado de su condición de animal al convertirse en sacerdote al servicio de Isis. Finalmente, no hay que olvidar que el relato es de carácter imaginario y que data de fines del siglo 2. Aquello que los paganos de entonces pretendían que un héroe imaginario había realizado, lo habían cumplido en realidad muchas personas a lo largo de más de un siglo de evangelio cristiano.

5. Cicerón, *De Finibus* 14.

6. *Baptism and Conversion*, p. 56.

7. *Meditations* 12.28.

8. Al final de su tratado *De Natura Deorum*.

9. *Epist.* 88.

10. *Epist.* 45.

11. Lo mismo podría decirse de Marco Aurelio, el emperador-filósofo que eliminaba cristianos sin compasión alguna.

12. *Op. cit.*, p. 182.

13. *De Vita Beata* 20.

14. Tácito, *An.* 13.42; 14.52. Véase también Dio 61.10 para una lista de los vicios de Séneca. Algunos de éstos pueden ser ficticios, pero el consenso de las fuentes antiguas indica que, aun admitiendo la existencia de abundantes murmuraciones maliciosas al respecto, la vida de Séneca distaba mucho de ser ejemplar. S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, donde utiliza al máximo este asunto en su defensa.

15. *Ad Polyb.* 6.

16. *Epist.* 45.

17. *Op. cit.*, p. 59.

18. Josefo, *Antig.* 17.5.7; *B.J.* 1.33.7.

19. Josefo, *Antig.* 19.5.1.

20. Josefo, *Antig.* 20.8.11; *Vita* 3.

21. Harnack hace una excelente descripción del crecimiento de esta autoconciencia. Véase su *Mission and Expansion of Christianity*, pp. 240ss.

22. Véase la exposición en J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, pp. 24s., donde se cita la evidencia.

23. En su libro *Dialogue with the World*.

24. Así lo hace Leslie Newbigin en su penetrante libro *The Finality of Christ*, especialmente en el cap. 5, sobre la «conversión».

25. Cf. cap. 9: «Las motivaciones de la evangelización».

26. Es digno de notar que el Espíritu Santo, y no los apóstoles, extiende las fronteras de la iglesia hasta puntos que los dirigentes de la iglesia primitiva difícilmente habrían considerado: samaritanos (cap. 8),

eunucos (cap. 8), temerosos de Dios (cap. 10) y gentiles en general (cap. 13).

27. *Essays on New Testament Themes*, pp. 89-91.

28. *Church Order in the New Testament*, p. 75.

29. Orígenes, *Contra Celso* 1.46, lo reconoce notablemente.

30. Se trata de una expresión fluida que puede significar tanto las Escrituras como la proclamación apostólica de las buenas noticias con particular énfasis en la resurrección de Jesús. A. Turck, al escribir sobre la primacía de la Palabra en la evangelización, expresa lo siguiente: «Toute vie chrétienne commence, d'une façon ou d'une autre, par l'acceptacion d'une Parole, qui est l'Evangile du Salut, Parole proposée dans ce qu'on a appelé le Kérygme, et qui porte essentiellement sur le Christ crucifié et ressuscité, Sauveur et Seigneur» (*Evangelisation et Catéchèse*, p. 62).

31. *Op. cit.*, p. 68. Señala que la mención de predicar o de recibir esta palabra aparece no menos de treinta y seis veces en Hechos.

32. Así fue en Judea (6.7), en Samaria (8.4-7, 14), en el primer viaje misionero (13.49) y en Asia (19.20).

33. Sin embargo, es demasiado fácil suponer que no tenían interés en el Jesús histórico. Teófilo, después de todo, disponía íntegramente del Evangelio de Lucas antes de proseguir con la predicación misionera de Hechos. Seguramente él no se limitaba a lo que pudiera espigar de entre los sermones de Hechos para su conocimiento del Jesús histórico.

34. 22.16; 9.17. En Hechos se lo describe al Espíritu Santo no menos de siete veces como un don que se ha de recibir.

35. Tanto el arrepentimiento como ha fe —los principales elementos de la respuesta— aparecen como dones divinos: tan grande es el énfasis en la iniciativa de Dios en la salvación (5.31; 11.18; 18.27).

36. ¡Efectivamente, los contaban! Véanse 2.41 y 4.4.

37. Los escritores del Nuevo Testamento utilizaban diversas maneras para expresar la inmediatez de la fe. Para Marcos significaba «tocar» a Jesús; para Juan, «ver» a Jesús; para Pablo, «estar en Cristo». En cada caso, la fe es más que el asentimiento a proposiciones relativas a Cristo,

aunque esto también es parte de la fe. Significa el encuentro con Cristo a partir de la entrega al poder que tienen ciertas proposiciones. Es nada menos que la entrega de uno mismo a Aquel que entregó su propia vida por nosotros.

38. P. ej., Hch. 2.44; 4.4; 11.21; etc. No es de sorprenderse que los cristianos llegasen a ser conocidos simplemente como «creyentes» (5.14; etc.).

39. *Op. cit.*, p. 14.

40. Acerca del concepto del bautismo como «sello» de la iniciación cristiana, véase G. W. Lampe, *The Seal of the Spirit*.

41. Col. 2.11 presenta juntos los sacramentos de la circuncisión y del bautismo. Ro. 4.1-12 utiliza un lenguaje altamente significativo en este contexto.

42. Esto no significa que el bautismo sea inevitable e invariablemente eficaz en cuanto sacramento para unir al ser humano con Cristo, si la propia actitud humana no es la adecuada. Simón el Mago es un notable ejemplo de la permanencia «en hiel de amargura y en prisión de maldad» después de haber profesado fe y recibido el bautismo. G. R. Beasley-Murray destaca con acierto lo siguiente: «Hace ya largo tiempo que Oepke nos advirtió que cualquiera que evalúe correctamente la enseñanza del Nuevo Testamento acerca del bautismo y la salvación debería tener firmemente en cuenta que la crítica de cualquier estimación puramente materialista de los objetos y de las acciones religiosas forma parte de la Biblia desde los días de los profetas» (*Baptism in the New Testament*, p. 300). De manera accidental, Simón el Mago nos proveyó de una invalorable advertencia sobre la importancia de estar preparados para el bautismo (Cirilo, *Procatechesis* 1.2).

43. Véase todo el argumento acumulativo en el cap. 4 de *Seal of the Spirit*, de Lampe.

44. *Polyc.* 6.2.

45. *Smyrn.* 8.2.

46. *Sim.* 9.16.3-4.

47. *Mand.* 4.3.

48. *La Epístola de Bernabé* vincula el bautismo con la circuncisión (cap. 9) tal como lo hace el Nuevo Testamento, e interpreta el río de Ezequiel 47.1-12 como el agua bautismal a la que «descendemos con la inmundicia de los pecados» y de la que ascendemos «llevando fruto en nuestros corazones y descansando de nuestro temor y esperanza, y esperando en Jesús mediante el Espíritu», asegurada para siempre la vida con Cristo (11.11).

49. Véase pp. 277ss.

50. Hipólito, *La tradición apostólica*, y Tertuliano, *Del bautismo*, en cuyo principio Tertuliano habla de los cristianos como «pequeños peces nacidos en el agua, según el ejemplo de nuestro *ΙΧΘΥΣ*, Jesucristo».

51. Justino, *1 Apol.* 61; Tertuliano, *Del bautismo* I.

52.Hch. 16.33; 9.18; 1 Co. 1.14s.; Hch. 8.37. Esto, por supuesto, no niega la probabilidad de que una cuidadosa instrucción precediera con frecuencia al bautismo. Quizá la razón por la cual Pablo bautizó en tan pocas ocasiones se debe, al menos en parte, a que normalmente no permanecía suficiente tiempo en un lugar determinado como para emprender tal clase de instrucción, sino que siempre estaba sometido a presiones de urgencia. De todos modos, la falta de mención de todo tipo de catequesis en estos ejemplos del Nuevo Testamento constituyó un motivo de inquietud para Tertuliano (*Del bautismo* 18).

53. *Baptism in the New Testament*, pp. 71ss.

54. Esto determina un contraste interesante con Hch. 8.37 si, como parece muy posible, la *Didaqué* surge en el siglo 1. En tal caso, ello demostraría la variedad de prácticas en este aspecto, circunstancia por demás probable *a priori* en una iglesia en rápida expansión y desarrollo.

55. *Didaqué* 7.1. J. P. Audet duda de la autenticidad de la frase «habiendo repasado todas estas cosas», es decir, las enseñanzas registradas en los primeros seis capítulos. Pero, aunque él estuviera en lo cierto, aun así el contexto bautismal de «Los Dos Caminos» mantiene su validez. Véase A. Turck, *op. cit.*, pp. 47s.

56. P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, y E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, ensayo 1.

57. Véase Selwyn, *loc. cit.*; C. H. Dodd, *Gospel and Law*, pp. 20s. y A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors*, pp. 52-57, 128-131. Selwyn señala que estos cuatro mandamientos siempre vienen después de alguna alusión al bautismo o al nuevo nacimiento. Si bien esto refuerza su punto de vista en cuanto a que estamos aquí en presencia de una catequesis bautismal primitiva, en realidad, no lo prueba.

En 1962 André Turck llevó el asunto más allá de lo que Carrington o Selwyn lo habían llevado, o que Seeberg, en *Der Katechismus der Urchristenheit* y J. N. D. Kelly, en *Early Christian Creeds*. Sostuvo que en la iglesia, desde los días apostólicos, se usó una catequesis que apuntaba hacia dos direcciones. Por un lado era ética, con fuertes antecedentes judíos, y aparece como tal en «Los Dos Caminos», en la *Didaqué*, en *Bernabé*, en *Hermas*, en *1 y 2 Clemente*, en las *Homilías Clementinas* y en las *Constituciones Apostólicas*. Esta instrucción ética, según él, no se vinculaba necesariamente con el bautismo, el cual pudo preceder o seguir a aquélla según las distintas áreas de la iglesia. Representaba «*l'instruction commune aux chrétiens et aux catéchumènes*» (*op. cit.*, p. 141).

La otra dirección a la que apuntaba esta catequesis primitiva es de naturaleza dogmática, kerigmática y completamente cristocéntrica; incorporaba afirmaciones propias de un credo y exigía respuesta. Era especialmente bautismal en carácter. Aquí, Turck se apoya fuertemente en la obra de Selwyn. La fuente de esta doble tradición catequística era, según Turck, el propio Jesús, en Mateo 7; y los apóstoles la siguieron. Este autor señala que en Qumrán hay un admirable precedente; allí los aspectos escatológicos y éticos de la enseñanza y de la vida de la comunidad iban estrechamente unidos. La obra de Turck muestra un cuidadoso equilibrio y puede resultar una decisiva contribución al debate sobre este tema que nos deja perplejos.

58. *1 Apol.* 61.

59. *Mission and Expansion of Christianity*, pp. 228s., donde traza un espléndido pasaje en contraposición a lo que él considera una distorsión sacramentalista del cristianismo.

60. ¡Este periodo podía abreviarse a causa de una buena conducta!

61. *Adv. Haer.* 1.10.

62. Y a partir de las implicaciones éticas de la raíz *halak* que se halla en el trasfondo del pensamiento judío.

63. Esta afirmación debe modificarse considerablemente según la situación existente en las iglesias donde se acepta el bautismo de niños. El alcance de dicha modificación es asunto de amplio debate en la actualidad. Típicos ejemplos en Europa continental son los debates entre Barth y Cullmann, y entre Jeremias y Aland. En Inglaterra, A. Gilmore ha editado *Christian Baptism*, y G. R. Beasley-Murray ha escrito *Baptism in the New Testament*. Ambos cuestionan la temprana práctica del bautismo de niños. Es cierto que la primera mención explícita de dicho bautismo llega recién con Tertuliano, pero hay abundancia de alusiones anteriores al respecto. Hay varios detalles que deben tenerse en cuenta. Por ejemplo: las actitudes de Jesús para con los niños, el paralelo del bautismo de prosélitos (aplicado a todos los miembros de la familia), el bautismo de familias enteras en el Nuevo Testamento y la ausencia de todo tipo de indicios de división, durante el siglo 2, provocada por una cuestión tan decisiva como la que tiene que ver con las condiciones y requisitos para recibir el bautismo cristiano. Todo esto se ha combinado para persuadir a muchos cristianos de que el bautismo de niños era practicado, probablemente, desde los días apostólicos, tal como específicamente lo pretende Orígenes. La certidumbre sobre este punto no puede ser absoluta, a menos que aparezca una nueva evidencia. Pero aun suponiendo que el bautismo de niños se haya practicado desde los comienzos de la iglesia, debería entendérselo a la luz del rito para adultos, tal como la circuncisión de los niños. Así como la circuncisión, el bautismo era el sello del pacto de la gracia de Dios y la respuesta del hombre. Para los adultos, la expresión de fe era anterior a la recepción del sacramento; para los niños, aquélla era posterior (de este modo, e incidentalmente, subrayaba el importante hecho de la prioridad de la iniciativa de Dios sobre la respuesta de fe por parte del ser humano). La falta de arrepentimiento y de la fe de los bautizados (tanto niños como adultos) indica que, aunque poseyeron la promesa de la salvación de Dios, fracasaron en apropiársela personalmente. Los primeros cristianos conocían muy bien los peligros de un cristianismo

nominal, y por eso anhelaban seguir a Cristo no meramente de nombre sino en la realidad. Véanse Ignacio, *Rom.* 3.2; *Magn.* 4.1; Polic, *Fil.* 2.2; *2 Clem.* 14.1; Justino, *Apol.* 4.7s.; 16.8.

64. *Apologét.* 17.

65. *I Apol.* 5.

66. *2 Apol.* 10.

67. P. ej, Tertuliano, *Apologét.* 46.

68. En el contexto, él está señalando categóricamente «la culpa fundamental de los hombres: que ellos no quieren reconocer a Aquel acerca de quien no pueden alegar ignorancia».

69. *Apologét.* 40.

70. *Apologét.* 48.

71. *Ro.* 3.2; *Magn.* 4.1.

72. *Flp.* 2.2.

73. *2 Clem.* 14.1.

74. J. R. W. Stott llama la atención a esta variedad de lenguaje usado para denotar su predicación; *op. cit.*, p. 8.

75. 5.21, 25, 28. 5.42 combina ambos en la frase «enseñar y predicar a Jesucristo». Véase F. V. Filson, *Three Crucial Decades*, cap. 2, y el abierto ataque a la dicotomía de Dodd en R. C. Worley, *Preaching and Teaching in the Earliest Church.*

76. *Op. cit.*, p. 87.

77. Véase A. J. Festugière, «L'éxperience réligieuse du médecin Thessalos», *Revue Biblique*, 1939, pp. 57ss.

78. *Dial.* 1-8. Véase cap. 4, pp. 137ss.

79. *Orat.* 29.

80. Según Felipe de Side, Atenágoras estaba leyendo las Escrituras para refutarlas. Es éste un magnífico ejemplo del poder de conversión de la Palabra de Dios.

81. *Ad Autol.* 1.14.

82. *Strom.* 1.1.

83. Taciano (*Orat.* 29) y Clemente de Alejandría (*Strom.* 2.1) alcanzan una elocuencia sobresaliente al tratar este asunto.

84. *Orat.* 29.

85. *Protrep.* 2.

86. *Bernabé* 2.6.

87. *Efesios* 19.

88. *Clem. Recogn.* 1.1-10. Cf. cap. 8, pp. 352s. y 366.

89. *2 Apol.* 2.

90. *Ad Donatum* 3, 4. De manera un tanto sorpresiva, el profesor Wiles no «puede percibir la angustia personal del alma que con tanta evidencia resplandece a través del también sumamente retórico relato de la conversión del fallecido obispo africano Agustín». Wiles duda de que el relato de la conversión de Cipriano sugiera una transformación profunda en la vida personal y de los ideales éticos. Aun así, y como él mismo lo admite, el consiguiente cambio en la transición de Cipriano al pasar del paganismo al cristianismo fue tan notable que hasta donó gran parte de sus propiedades. Además, rompió tan radicalmente con las prácticas y con la cultura paganas que hasta se negó a citar esa literatura en sus escritos. Por otra parte, sería difícil imaginar una manera más profunda y conmovedora de referirse a su sentimiento de pecado y de liberación que la que emplea Cipriano en su carta a Donato. Véase M. F. Wiles, «The Theological Legacy of St. Cyprian», *J.E.H.* xiv 2, pp. 139-149.

VII
Los evangelistas

Ya hemos visto en capítulos anteriores el carácter singular de la conversión cristiana. Esto, naturalmente, sugiere la pregunta acerca de quiénes y cómo eran las personas que intervenían en tales conversiones. En esta sección, examinaremos primero la identidad de los predicadores primitivos y después la calidad, no sólo de su vida sino también de su muerte.

1. Los evangelistas: ¿quiénes eran?

El ministerio profesional: apóstoles y hombres «ordenados»

La respuesta obvia e inmediata es: los apóstoles. Las calificaciones esenciales de los doce apóstoles de Jesús eran haber estado con él y haber sido enviados por él a predicar (Mc. 3.14). Aparentemente, fueron sometidos a una «prueba de suficiencia» durante el ministerio propiamente dicho (Mt. 10), pero luego de la muerte y la resurrección de su Maestro, la predicación del evangelio llegó a ser su mayor preocupación. El libro de los Hechos nos cuenta que llegaron a estar tan abrumados por tareas administrativas que deliberadamente delegaron este tipo de trabajo para dedicarse a la oración y al ministerio de la Palabra (Hch. 6.4). Lisa y llanamente, ignoramos la manera en qué desempeñaron este ministerio. Es muy probable que la naturaleza itinerante de sus labores les haya impedido dejar a la posteridad ninguna constancia escrita. Es poco lo que Eusebio, a principios del siglo 4, por ejemplo, puede suministrarnos aparte de amplias generalizaciones respecto al trabajo de ellos, pese a que es evidente que trató de reunir todo fragmento de información disponible. Respecto a la mayoría de los apóstoles, Eusebio se limita a afirmar vagamente que

> mediante el poder y la asistencia del cielo, la Palabra de salvación comenzó a inundar al mundo entero con su luz tal

> como lo hacen los rayos del sol. De pronto, y conforme a las Sagradas Escrituras, la voz de sus inspirados evangelistas y apóstoles "salió y sus palabras fueron hasta el extremo del mundo". En cada ciudad y en cada aldea se levantaron iglesias repletas de miles de personas, semejando al piso de una era cubierta de incontables granos.[1]

No hay duda de que Eusebio estaba en la misma oscuridad que nosotros en cuanto a este asunto. Registra el rumor, preservado en los *Hechos de Tomás,* según el cual los apóstoles echaron suertes para decidir cuáles serían los lugares del mundo en los que debían trabajar: «Tomás obtuvo por suerte Partia; Andrés, Escitia; Juan, Asia ... pero Pedro parece haber predicado a los judíos de la dispersión en el Ponto y en Galacia, Bitinia, Capadocia y Asia y, finalmente, vino a Roma».[2] Estos mismos *Hechos de Tomás* sostienen que Judas Tomás fue a la India. Aunque la evidencia es tardía (mediados del siglo 3), bien puede ser cierta. También se dice que Panteno fue a la India y descubrió que ya había cristianos allí, regocijándose con el Evangelio original de San Mateo, en hebreo, dejado en ese lugar por otro personaje apostólico: San Bartolomé (!).[3] Habrá que tener en cuenta que el término «India» podía referirse a casi cualquier región situada al oriente de Suez y, por otra parte, tampoco hay que buscar precisión en estos casos. Sin embargo, aun así, no es nada improbable que algunos de los cristianos más primitivos, quizá los mismos apóstoles, hayan seguido la ruta comercial a la India. Resulta interesante notar que los *Hechos de Tomás* han demostrado contener exacta información respecto a la ruta hacia el Lejano Oriente y a las condiciones que prevalecían allí durante el siglo 1 de nuestra era.[4]

Es muy escaso —y de muy dudoso valor— el caudal de información existente para investigar este aspecto que venimos tratando. Tal documentación se encuentra en los evangelios apócrifos de los siglos 2 y 3, en novelas y en actas concernientes a las actividades de los distintos apóstoles en varias partes del mundo. Esto sugeriría que ellos, efectivamente, se dispersaron con la intención de predicar el evangelio en todo el mundo

conocido, en conformidad con el mandamiento recibido del Señor (Mt. 28.18-20; Mc. 13.10; Hch. 1.8). Justino resume en una sola oración el valor, la dedicación y los logros de los apóstoles: «Desde Jerusalén salieron al mundo doce hombres; carecían de ilustración y de elocuencia pero, aun así, por el poder de Dios proclamaron a toda raza humana que ellos habían sido enviados por Cristo para enseñar a todos la Palabra de Dios».[5]

La situación se complica no sólo por nuestra ignorancia en cuanto a lo que hicieron los Doce en su misión (excepto Pedro y Juan, de cuyos movimientos se nos da una ligera información tanto en el Nuevo Testamento como en la literatura del siglo 2), sino, además, por la ambigüedad del término «apóstol».[6] Este se refería tanto a los apóstoles de Jesucristo (es decir, a los Doce originales y a Pablo,[7] y posiblemente a uno o dos más que habían conocido al Jesús encarnado y recibido una comisión de él luego de la resurrección),[8] como a los misioneros itinerantes enviados por las iglesias y sostenidos por las ofrendas de los fieles. Pablo era consciente de esta categoría de apóstoles más amplia, «apóstoles de las iglesias», como él los llama (2 Co. 8.23; Flp. 2.25), y consciente también de los riesgos que ellos representaban. Faltos de adecuada surpervisión en sus enseñanzas, podían descarriarse doctrinal o éticamente y arrastrar a iglesias enteras en sus debilidades. Tales son los hombres que él tiene en mente cuando en 2 Corintios los clasifica como mensajeros de Satanás, falsos apóstoles y cosas por el estilo (11.5, 13; 12.11). ¡Otros dirían exactamente lo mismo acerca de él! (Gl. 1.1ss.). El libro de Apocalipsis reconoce este círculo más amplio de apóstoles (2.2) y lo propio hace *Hermas*.[9] Sin embargo, la *Didaqué*, aun considerada como la enseñanza de los Doce apóstoles (en el sentido limitado) es la que más nos informa acerca de estos otros apóstoles en su carácter de misioneros itinerantes.

Los tales aparecen agrupados junto con los profetas y los maestros. Harnack[10] ha utilizado esto para dar vigoroso apoyo a la idea de que ahí residía la división tripartita de los líderes cristianos peripatéticos, la cual resulta así sumamente antigua y, probablemente, moldeada sobre los precedentes judíos. Tal

división aparece en agudo contraste con el ministerio establecido de obispos, presbíteros y diáconos, que se puede encontrar casi universalmente en el siglo 2.[11] Ambos tipos de ministerio se hallan uno junto a otro en la *Didaqué* y en *Hermas*. Las principales características de los ministros itinerantes eran no permanecer mucho tiempo en un solo lugar; estar dedicados a la vida de pobreza y, en consecuencia, sostenerse con las ofrendas de las congregaciones que visitaban, dado que no aceptaban nada de los paganos (3 Jn. 6, 7). No eran elegidos por las iglesias, como ocurría con el ministerio establecido, sino que ellos mismos se sentían llamados a esta obra directamente por Dios: su vida, sus mensajes y sus logros eran las credenciales que mostraban. Hombres así eran tenidos en alta estima. Como voceros de la Palabra del Señor, nos dice la *Didaqué*, tenían que recibir honra como el propio Señor.[12] Los que eran genuinamente así debían ser distinguidos con las primicias de las vides y de las eras, de los bueyes y de las ovejas, «por cuanto ellos son vuestros sumos sacerdotes».[13] Pero la amplitud de los honores tributados a tales predicadores viajeros también abría la puerta a los abusos. Fácilmente podían llegar a vivir a expensas de la comunidad; podían prolongar excesivamente su estadía en los hogares que les brindaban hospitalidad; podían obtener astutamente alimento o dinero tomando desprevenidos a los demás bajo el pretexto de la inspiración. Por eso, la *Didaqué*, aunque da honra al apóstol como al mismo Señor, advierte específicamente «pero que no permanezca allí por más de un día o, a lo sumo, dos si fuere necesario; y si se demorare por tres días se tratará de un falso profeta». Además, «ningún profeta que pide una comida en el espíritu comerá de ella; de lo contrario, es un falso profeta» y también «cualquiera que diga en el espíritu "Dame dinero o alguna otra cosa" no has de escucharlo, pero si él te lo pide para darlo en beneficio de otros necesitados, entonces tal hombre no sea juzgado por nadie».[14]

Por lo tanto, éste era un tipo de misionero cristiano, dedicado exclusivamente a las misiones itinerantes, a veces con el *carisma* de la profecía y otras sin él (siendo ésta probablemente la

diferencia entre profetas y maestros).[15] Orígenes se refiere a hombres de esta clase cuando replica a Celso: «Los cristianos hacen todo lo que pueden para difundir la fe por todo el mundo. Algunos de ellos, por lo tanto, han hecho de esta tarea la razón de su existencia, trasladándose no sólo de ciudad en ciudad, sino de aldea en aldea, para ganar nuevos convertidos para el Señor.» Lejos de ser impulsados por pasiones egoístas,

> frecuentemente rehúsan aceptar hasta las cosas más indispensables para la vida; y aun cuando en ocasiones la necesidad los conduzca a aceptar alguna ayuda, se contentan con obtener la satisfacción de sus necesidades más urgentes, aunque mucha gente está dispuesta a darles muchísimo más que eso. Hoy día, a causa del gran número de convertidos, algunos hombres ricos y de buena posición, y distinguidas mujeres de noble cuna, ofrecen hospitalidad a estos mensajeros de la fe. ¿Habrá por esto alguien que se aventure a afirmar que tales mensajeros predican la fe cristiana meramente por el deseo de recibir honra? En los primeros tiempos, cuando un gran peligro amenazaba a los predicadores, tal sospecha no podía ser abrigada fácilmente. Y todavía hoy, las calumnias con las que los incrédulos hostigan a los cristianos sobrepasan cualquier honra que éstos reciban por parte de sus correligionarios.[16]

Eusebio pinta más o menos el mismo cuadro. Escribiendo respecto al siglo 2 dice: «Había aún muchos evangelistas de la Palabra, deseosos de utilizar su inspirado celo según el ejemplo de los apóstoles para el incremento y la edificación de la divina Palabra»,[17] y también:

> muchísimos de los creyentes de aquella época, cuyos corazones habían sido arrebatados por la Palabra divina, con ardiente amor por la filosofía (es decir, el cristianismo), cumplieron primeramente el mandamiento del Señor dividiendo sus bienes entre los necesitados. Luego partieron en largos viajes haciendo la obra de evangelistas, esforzándose de todo corazón por predicar a Cristo entre aquellos que nunca habían oído la palabra de la fe y

> presentándoles los santos Evangelios. En tierras extranjeras, se limitaron a colocar los fundamentos de la fe. Hecho esto, designaron a otros como pastores, confiándoles el cuidado de los nuevos frutos mientras que ellos, con la gracia y la cooperación de Dios, se lanzaron hacia otras tierras y otros pueblos.[18]

Uno puede notar aquí varias características propias del Nuevo Testamento. Los evangelistas tienen que haber sido influenciados por el ejemplo de Jesús, quien tenía tan impetuoso sentido de misión que muy temprano una mañana dejó Capernaum diciendo: «Vamos a los lugares vecinos, para que predique también allí; porque para esto he venido» (Mc. 1.38). Indudablemente, fueron conmovidos por la pobreza voluntaria de los discípulos al cumplir éstos su misión, y por la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, cuyos miembros compartían todos sus bienes entre sí. El ejemplo de Pablo, siempre esforzándose por descubrir nuevos campos para conquistar, dejando a los nuevos convertidos para que se defendieran por sí mismos, luego de un mínimo de instrucción; la urgencia, compartida por Pablo, de predicar a Cristo allí donde éste no había sido aún mencionado, y el llamamiento a Timoteo para que hiciera la obra de evangelista (2 Ti. 4.2, 5), aunque como el contexto natural lo sugiere, no era éste su don natural; todos estos factores se combinaron para encender el celo y despertar la emulación de muchos cristianos durante el siglo 2. La evidencia indica que muchos de ellos se hicieron evangelistas itinerantes, dedicando su vida por completo para el adelanto de la fe cristiana, y confiando en Dios y en las comunidades de creyentes en lo relativo a la satisfacción de sus necesidades diarias.

Pero también el ministerio regular se ocupó en la obra de evangelización. No hay duda de que la mayor tarea del presbiteriado era edificar a la comunidad cristiana, de tal manera que cada miembro de la misma pudiera descubrir y ejercitar su ministerio propio y particular. Los presbíteros u obispos eran el don de Dios a la iglesia y la tarea de éstos consistía en «perfeccionar a los santos para la obra del ministerio» (Ef. 4.11).

En tal sentido, la función de ellos era más interna que externa, más orientada hacia la iglesia que hacia el mundo. Sin embargo, no se desatendía la evangelización. En su discurso de despedida ante los presbíteros de Efeso, Pablo establece su propio ejemplo, ofreciéndolo como modelo (Hch. 20.18-28). En las Epístolas Pastorales se deja bien en claro que todo aspirante al oficio de presbítero tiene que ser un buen maestro y gozar de buena reputación entre los extraños a la iglesia (1 Ti. 3.1-7). ¿Por qué tendría que ser así, si su misión no hubiera sido alcanzar con el evangelio a aquellos que estaban fuera de la iglesia? Y esto es, precisamente, lo que vemos hacer a los obispos del siglo 2. Pese a su preocupación por la doctrina sana, por la regularidad eucarística y por la preeminencia episcopal dentro de la iglesia, Ignacio escribe así a su colega de obispado, Policarpo: «Te exhorto a que perseveres en tu esfuerzo y que exhortes a todos los hombres para que sean salvos».[19] La manera en que murió Policarpo pone en evidencia clara que él siguió fielmente este consejo. Cuando el anciano fue llevado al estadio de Esmirna, «toda la multitud, tanto de paganos como de judíos residentes en Esmirna, gritó con furia incontrolable: "Este es el maestro del Asia, el padre de los cristianos, el que echa de sus tronos a nuestros dioses"».[20] Ireneo también, pese a todas sus actividades teológicas y de consolidación de la iglesia, se sentía más a gusto como evangelista. Para él llegó a ser un hábito predicar tanto en las aldeas como en las ciudades de la Galia, región de la cual era obispo, haciéndolo no sólo en griego, idioma que muchos de los ilustrados podían entender, sino también en la lengua vernácula. Tal era su interés por cumplir el papel evangelizador de obispo que se tomó el trabajo de aprender a hablar con fluidez el lenguaje de los despreciados bárbaros por los cuales ni siquiera los mejores filántropos paganos mostraban preocupación alguna. De manera encantadora pide excusas por su rústico griego al comienzo de su *Adversus Haereses*.[21] ¡Tan persistente fue su predicación en lengua extranjera que llegó a olvidar una parte considerable de su idioma nativo! El solo hecho de que se pueda señalar tal detalle habla más que miles de páginas del ardiente

celo evangelizador de lo más selecto del clero regular.[22] Indudablemente que muchos nunca se aproximaron a ello, pero este aspecto exterior está profundamente empapado del concepto de responsabilidad ministerial. Cuando en el siglo 3 las *Constituciones Apostólicas* establecieron el siguiente requisito para los obispos, ya no era una novedad: «Advierte y reprueba resueltamente a los no instruidos, enseña a los ignorantes, confirma a aquellos que ya han entendido y trae de regreso a los que se descarriaron».[23]

Hay otra clase de cristianos «a tiempo integral» que tienen que ser reconocidos entre los evangelistas, junto con los apóstoles y con los evangelistas itinerantes y con los más sedentarios obispos y presbíteros de la iglesia primitiva. Se trata del reducido pero influyente grupo de teólogos y filósofos. Panteno, el fundador de la famosa escuela catequística de Alejandría, fue en primer lugar un misionero a la «India». Habiéndose educado como filósofo estoico llegó a convertirse al cristianismo y entonces «mostró tal celo en su entusiasmo por la divina Palabra que hasta llegó a ser designado como heraldo del Evangelio de Cristo entre los paganos del Oriente y fue enviado a regiones tan lejanas como la India ... Después de obtener numerosos éxitos llegó a encabezar la escuela de Alejandría hasta su muerte.»[24] Si los obispos misioneros no eran una rareza en la iglesia primitiva, tampoco lo eran los teólogos misioneros. En el primer caso, hombres como Panteno deambulaban, como los filósofos cínicos, reuniendo multitudes de oyentes en los lugares públicos de las ciudades que visitaban. Celso se quejaba de la difusión de la fe hecha por estos medios: «Vemos que aquellos que exhiben sus artimañas en la plaza de mercado y merodean mendigando por ahí nunca concurren a una asamblea de hombres inteligentes ni se atreven a revelar sus nobles creencias en presencia de los tales; pero siempre que ven a jovencitos o una turba de esclavos o un grupo de tontos, entonces sí se esfuerzan y se dan a conocer.» Esta fue una acusación que hirió profundamente a Orígenes. ¿Cómo era posible que alguien llamase *artimañas* a la «lectura de la Biblia y a las explicaciones de tales lecturas» junto con las

«exhortaciones a la bondad»? ¿Acaso los cínicos no adoptaban precisamente el mismo método? Y en cuanto a que solamente los ignorantes eran atraídos por el cristianismo presentado de esta manera, Orígenes lo niega extensamente y con indignación.[25] El cristianismo es la verdadera filosofía, y la evangelización en la plaza de mercado es un medio perfectamente correcto para que un cristiano ilustrado divulgue su fe.

A veces estos filósofos-evangelistas se embarcaban en discusiones públicas con hábiles paganos. Tenemos algunos reflejos de este tipo de divulgación de las doctrinas del evangelio en el ambiente que presenta la *Segunda Apología* de Justino. Allí se ataca a Crescencio el Cínico por calumniar a los cristianos con el objeto de ganar el favor de la audiencia. Lo mismo ocurre en el *Octavio*, de Minucio Félix, donde Cecilio recibe públicamente una paliza verbal. Sin embargo, no hay duda alguna que en muchas ocasiones el filósofo cristiano resultaba derrotado en la discusión. Esto puede haber conducido a la creciente preferencia por la «escuela catequística». De cualquier manera, había algo valioso en el tratamiento extenso y en la cuidadosa consolidación doctrinal que se practicaban mediante el método de una «escuela» fija, establecida, en contraste con las esporádicas reuniones en lugares abiertos. La primera de estas escuelas acerca de la cual tenemos noticias (aparte de las actividades de Pablo en la escuela de Tiranno, que tiene que haber sido muy similar), es la de Justino. Este trabajaba en Roma[26] y los interesados acudían a escuchar sus disertaciones. Taciano, en un tiempo discípulo del anterior,[27] estableció su propia escuela, y lo mismo hicieron Rodon y otros cristianos intelectualmente capaces.[28] Por cierto que estas escuelas no se dedicaban exclusivamente a cultivar el saber cristiano dentro de la iglesia. Fueron establecidas intencionalmente por intelectuales como agencias de evangelización, por el reconocimiento de su deuda tanto con los griegos como con los bárbaros, tanto con los intelectuales como con los ignorantes. Todos eran allí bienvenidos: cuando predominaban las gentes sencillas, entonces los maestros pasaban por alto las verdades más profundas del

cristianismo y se concentraban en la «leche». Cuando la mayoría de la concurrencia estaba formada por inquiridores capacitados, entonces se exponían los misterios más profundos de la fe.[29] Su propósito era por completo evangelizador y pastoral; por eso adaptaban su mensaje a la capacidad de sus oyentes. «Afirmamos que nuestro deseo es educar a todos los seres humanos con la Palabra de Dios, aun cuando a Celso no le guste creerlo»,[30] fue la arrogante salida de Orígenes, y la cumplió. Además de estos alumnos cristianos de la escuela de Alejandría, él también tenía oyentes paganos a los cuales daba instrucción en la fe.[31] Por cierto que Julia Mamaea, la reina madre, lo escuchó pronunciar algunos discursos.[32] Sería un error pensar que los apologistas y los teólogos eran algo menos que evangelistas. El objetivo de su vida era conducir a personas de toda clase y de todo nivel intelectual a la verdad acerca de Dios, del ser humano y del universo, tal como estaba revelada en Jesucristo.

Los misioneros espontáneos: hombres y mujeres

Hasta ahora hemos estado considerando el alcance evangelizador de lo que podríamos llamar, algo libremente, «propagandistas cristianos profesionales». Pero esto no tiene que llevarnos a suponer que los «profesionales» desempeñaban un papel excesivamente decisivo en la difusión del cristianismo. El mismo hecho de estar tan inadecuadamente informados en cuanto a cómo y quién llevó a cabo la evangelización debería hacernos sensibles a la posibilidad de que los pequeños, los desconocidos y los comunes, las personas que no dejaron constancias literarias, fueran los mayores agentes misioneros. Harnack estaba absolutamente en lo cierto cuando afirmó: «Es imposible ver en ninguna clase de personas dentro de la iglesia a los principales agentes de la propaganda cristiana.» Por el contrario, «no dudamos en creer que la gran misión del cristianismo fue en realidad llevada a cabo por misioneros improvisados».[33]

Siempre ha sido así. Los mismos discípulos, significativamente, fueron laicos, privados de toda preparación teológica

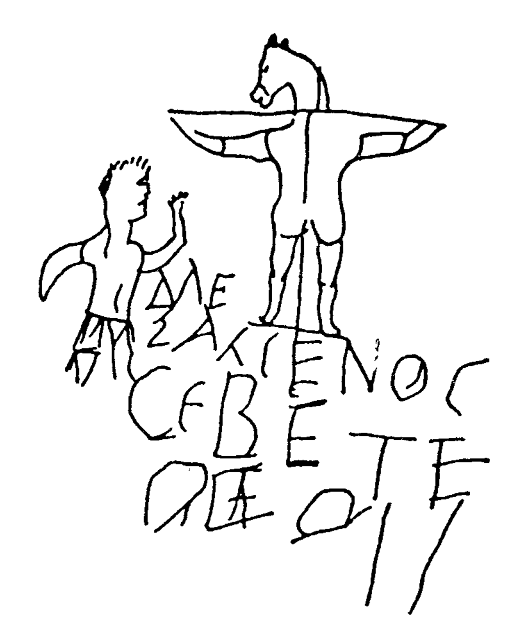
o retórica formal. Desde su comienzo, el cristianismo fue un movimiento laico, y así continuó siendo por un tiempo notablemente largo. En un sentido, los apóstoles se volvieron inevitablemente «profesionales». Pero en época tan temprana como la descrita en Hechos 8 encontramos que no fueron los apóstoles sino los misioneros «aficionados» —los hombres desalojados de Jerusalén a causa de la persecución que siguió al martirio de Esteban—, quienes llevaban consigo el evangelio a todos los lugares que iban (Hch. 8.4). Fueron ellos quienes viajaron a lo largo de la llanura costera hasta Fenicia, cruzaron el mar hasta Chipre, o marcharon rumbo al norte hasta Antioquía (Hch. 11.19-21). Eran tan evangelistas como cualquiera de los apóstoles. En realidad fueron ellos quienes dieron dos pasos revolucionarios: primero, predicarles a los griegos que no tenían relación alguna con el judaísmo y, después, lanzar desde Antioquía la misión a los gentiles. Fue un esfuerzo no premeditado. Se encontraban dispersos y alejados de su base en Jerusalén y se esparcieron por todas partes difundiendo la buena nueva que les había traído gozo, alivio y renovación de vida. Esto no tiene que haber sido siempre predicación formal, sino conversaciones espontáneas con amigos y con conocidos ocasionales, en hogares, en bodegas, en caminos y en torno a los lugares de mercado. Iban por doquier conversando del evangelio; lo hacía naturalmente, con entusiasmo y con convicción propia de aquellos que no reciben pago alguno por su tarea. Y así eran tomados con toda seriedad y su movimiento se extendía, especialmente entre las clases sociales inferiores.

En la réplica que Orígenes da a Celso podemos obtener una gráfica descripción de esta evangelización espontánea.

> Vemos en casas privadas a trabajadores de la lana y del cuero, lavanderos y los más iletrados y rústicos campesinos, que no se atreverían a decir nada en presencia de sus amos mayores y más inteligentes. Pero se arriman furtivamente a los niños y a cualquier mujer que sea tan ignorante como ellos mismos. Entonces desembuchan estupendas afirmaciones: «No debéis prestar atención a vuestros padres

> o maestros. Obedecednos a nosotros. Ellos son tontos y estúpidos. Ellos no saben ni pueden hacer nada que sea realmente bueno, sino que están dominados por una simple y vana charlatanería. Solamente nosotros sabemos cómo deben vivir los hombres. Si vosotros, niños, hacéis como os decimos, seréis felices por vosotros mismos y haréis feliz también a vuestro hogar.» Y si en el momento en que están hablando así ven que se acerca uno de los maestros, o alguien de la clase más ilustrada, o hasta el mismo padre, entonces los más prudentes huyen en todas las direcciones, pero los más fanáticos presionan a los niños para que se rebelen. Susurran: «Estando aquí el padre o el maestro no podemos explicaros. No queremos tener nada que ver con maestros tontos u obtusos. Ellos mismos son corrompidos e inmorales y, lo que es peor, os castigan. Así que, si queréis abandonad padres y maestros, y junto con las mujeres y con vuestros compañeros de juego, venid a las dependencias de las mujeres o a la talabartería o al cuarto de lavado, y allí os contaremos toda la historia completa.» Y con palabras por el estilo los atraen.

Tal es la sarcástica queja de Celso.[34] Pero en realidad lo que hace con esto es tributar el más elevado elogio al celo y a la dedicación de los cristianos más sencillos de la era subapostólica. Habiendo hallado un tesoro, tratan de compartirlo con otros hasta los límites de su propia capacidad. Encontramos un ejemplo conmovedor de esta determinación en lo ocurrido en la residencia de los jóvenes escuderos imperiales, situada en la colina Palatina de Roma.[35] Tenemos aquí un dibujo del siglo 3, ejecutado con estilo juvenil.



Este burdo dibujo de un joven que está rindiendo culto a un hombre crucificado, con cabeza de asno, tiene la inscripción: «Alexamenos adora a su Dios». Fue hallado en el área de los pajes imperiales en el Palatino y corresponde al siglo 3.

Se trata de un muchacho en actitud de adoración, con una mano en alto. El objeto de su devoción es una figura pendiente de una cruz, una efigie de hombre con cabeza de asno. Debajo está garabateado lo siguiente: «Alexamenos adora a su Dios». Es evidente que uno de los pajes era cristiano y que no estaba avergonzado de ello. Sus compañeros de escuela se burlaban rencorosamente de la actitud de él. Pero Alexamenos no se sentía avergonzado, a juzgar por otra inscripción escrita por distinta mano: «¡Alexamenos es fiel!». Quizá esta haya sido su propia respuesta a la cruel caricatura. O quizá haya sido alguno de sus compañeros que había llegado a reconocer la verdad que Alexamenos proclamaba.

Todo esto pone en evidencia un agudo contraste con lo que ocurre hoy. Actualmente el cristianismo se halla altamente

intelectualizado y es administrado por un clero profesional a una feligresía crecientemente reducida a la clase media. En cambio, en los tiempos primitivos del cristianismo, la fe se difundía por medio de evangelistas espontáneos y ejercía su mayor atractivo entre las clases trabajadoras.

En la iglesia primitiva, como ya hemos visto, no existía distinción alguna entre los ministros con dedicación exclusiva y los laicos en cuanto a la responsabilidad de propagar el evangelio por todos los medios posibles. Y tampoco había diferencia alguna entre los sexos en lo relativo a este asunto. Era axiomático que cada cristiano estaba llamado a ser un testigo de Cristo, no sólo con su vida sino también con su palabra. Todos tenían que ser apologistas, por lo menos hasta el punto de estar dispuestos a dar buena cuenta de la esperanza que había en ellos (1 P. 3.15). Y esto incluía enfáticamente a las mujeres, quienes tenían una parte muy importante que desempeñar en la propagación del cristianismo.

En la búsqueda de esta prominencia de las mujeres podemos remontarnos hasta el ministerio de Jesús, quien atrajo a muchas de ellas, haciéndolas participar en su movimiento. Ellas se mostraron consagradas y constantes en su lealtad hacia él. Sus discípulas estuvieron presentes en la crucifixión; manos femeninas ayudaron a José de Arimatea a colocar a Jesús dentro del sepulcro. Ellas estuvieron presentes el primer día de la Pascua y la subsiguientes semanas de espera en Jerusalén. Ellas hicieron acto de presencia el día de Pentecostés y en la casa de una mujer tuvo su sede la jefatura de la iglesia de Jerusalén. Un vistazo al libro de Hechos confirmará esta impresión en cuanto al importante papel desempeñado por las mujeres en la difusión del evangelio: Dorcas, Priscila, las cuatro profetisas, hijas de Felipe, cuya fama se divulgó en el siglo 2, las mujeres de la clase alta de Berea y Tesalónica y otras. Las Epístolas nos ponen frente a una diaconisa, posiblemente hasta una mujer apóstol.[36] Ocho de las veintiséis personas mencionadas en las salutaciones de Romanos 16 son mujeres, y las rivalidades entre las obreras cristianas dedicadas a la evangelización se censuran en

Filipenses 4.2, 4. El papel que desempeñaban las mujeres es aún más notable si se tiene en cuenta que tanto los círculos judíos como los círculos paganos constituían mayormente un mundillo masculino. Era muy fácil burlarse de las «mujeres estúpidas» que chismorreaban acerca del cristianismo en los cuartos de lavado;[37] pese a ello, estas mismas mujeres se contaban entre los más fructíferos evangelistas. Ya sea que observemos una época tan temprana como la de 1 Pedro (3.1s.) o tan tardía como la de las *Constituciones Apostólicas*,[38] las palabras y el ejemplo de la esposa cristiana son consideradas como la mayor influencia a través de la cual podía esperarse la conversión del marido. No era éste un asunto fácil, como ya lo hemos visto en capítulos anteriores. Tertuliano nos ofrece una gráfica descripción de este problema a fines del siglo 2, el cual no habrá sido muy distinto en los cien años anteriores.[39] ¿El marido se opone al cristianismo de su esposa? Entonces le impedirá a ella concurrir a los cultos, le prohibirá ofrecer hospitalidad a los visitantes cristianos, no tolerará sus salidas nocturnas para asistir a las reuniones cristianas, le hará demandas sexuales y sociales ofensivas para sus normas cristianas. ¿Se tratará de un hombre más bien tolerante? Pues aun así, él se preguntará si el madrugar de su esposa para dedicarse a la oración no será algo mágico, si las visitas de ella a la iglesia no será el presagio de algún veneno que ella pueda suministrarle ... Además, ¿qué decir de las normas sociales? Se espera que ella se amolde a las normas paganas en aspectos tales como el atractivo personal y la religión pública. Ella tendrá que soportar coronas de laurel colocadas en la puerta de su casa en los días conmemorativos dedicados a las deidades paganas. Tendrá que sentarse y escuchar cantos obscenos junto con su esposo en la casa pública. Y pese a todas estas dificultades,[40] muchas mujeres tienen que haber ganado para Cristo a sus respectivos esposos. Tertuliano lo admite, pese a su interés en desalentar toda clase de matrimonios mixtos o de segundas nupcias. El mismo hecho de su vida cristiana consagrada aporta cierta prueba de lo numinoso a su marido pagano, despierta dentro de él un reverente temor y lo hace

pensar dos veces antes de molestarla, de ponerle trampas o de espiarla. «El ha experimentado poderosas obras. Ha observado evidencias experimentales. El sabe que ella cambió y que ahora es mejor. De modo que él mismo, por respetuoso temor a ella, es ya un candidato para entregarse a Dios.»[41]

El Nuevo Testamento nos informa acerca de mujeres que trabajaban en la evangelización, actuaban como anfitrionas en nombre de la iglesia ofreciendo sus propios hogares, profetizaban y hablaban en lenguas y actuaban como diaconisas. Esta prominencia de las mujeres prosiguió, como ya hemos visto, durante el siglo 2. A veces se ejercía hablando en público, a veces por medio del martirio. Las predicaciones de Maximilla, de Tecla o de las cuatro hijas de Felipe el evangelista tuvieron una fuerza que no se puede negar. Aunque la Gran Iglesia resistía las doctrinas de los montanistas, la atracción que éstas ejercían era real y constituía una auténtica amenaza, como el marcionismo lo había sido una generación antes. *Los Hechos de Pablo y de Tecla,* tal como lo tenemos, son puro romance; pero la figura de una mujer predicando, bautizando y siendo martirizada por su fe no es mero fruto de la imaginación. Tertuliano subraya con disgusto que había algunas mujeres en las iglesias heterodoxas que «se atrevían a enseñar, a debatir, a exorcizar, a prometer curaciones y, probablemente, hasta a bautizar».[42]

El valor frente a la persecución produjo una impresión igualmente poderosa en la sociedad helénica. Probablemente hay alguna tradición muy antigua como trasfondo de la historia de Tecla, en lo que se refiere a cómo ella enfrentó la eventualidad de su martirio y cómo fue rescatada por los buenos oficios de la reina Trifena, la cual habría quedado conmovida por su sereno valor. Esta reina es un personaje genuinamente histórico que vivió a fines del siglo 1.[43] No es en manera alguna imposible que una mujer cristiana consagrada como Tecla pudiera ganar a una reina por su fe. Ya hemos visto las razones para creer que una de las más prominentes mujeres del Imperio, sobrina de Domiciano y madre de dos hijos destinados a suceder a aquél como emperador, era cristiana. Flavia Domitila era una dama que

estaba dispuesta a enfrentarlo todo por su fe. Ella y su esposo, Flavio Clemente, «fueron acusados de ateísmo, cargo debido al cual muchos otros que afectaban modalidades judías también sufrieron, pagando, algunos de ellos, con la muerte, y otros con la confiscación de sus bienes».[44] En cuanto a Clemente, como ya hemos visto, esto le significó la muerte y, para Domitila, el exilio. No obstante, su testimonio no fue en vano. La fe cristiana hizo profundo impacto en esta familia y precisamente en su propiedad de la Vía Ardeantina estuvo situado el primero de los cementerios cristianos.

Los relatos de algunos de los martirios ilustran la consagración casi sobrehumana de la cual las primeras mujeres cristianas eran capaces. *La Pasión de Perpetua* es una de las joyas de la literatura cristiana primitiva. A la edad de 22 años, casada el año anterior y con una criatura en sus entrañas, Perpetua fue martirizada en Cartago a causa de su fe, en el año 203 d.C. De alguna manera pudo, antes de su muerte, dejar el relato de sus impresiones durante el encarcelamiento. Su padre lo intentó todo con el propósito de lograr que se retractara. Primero se mostró rudo con ella, pero descubrió que la estaba afligiendo sin resultados. Entonces recurrió a los ruegos: le suplicó por sus canas, por su madre y especialmente por su hijito, el cual no podría sobrevivir ... todo eso fue puesto sobre la balanza para inducirla a que cambiara de parecer. Pero ella se mantuvo firme y con valerosa dignidad fue al encuentro de su muerte. Bien podemos imaginar el efecto de tal devoción a Cristo.

Un cuarto de siglo antes, la joven esclava gala Blandina murió mostrando tanto valor y fidelidad a Cristo como Perpetua, la aristocrática dama africana. La conmovedora historia es relatada por un testigo ocular, en Viena, en el año 177 d.C., y Eusebio reprodujo su carta casi íntegramente.[45] Se trataba de una convertida reciente, y su ama temía, no por su vida, sino que Blandina pudiera renegar de su fe al enfrentarse con la muerte. Pero no tendría que haberse preocupado por esto. Torturada con cruel refinamiento, Blandina serenamente declaró: «Soy una mujer cristiana y nada malo ocurre entre nosotros». Colocada

sobre instrumentos de tortura, arrojada a las fieras de la arena, obligada a presenciar la muerte de otras compañeras cristianas, sometida a la estaca, esta notable niña, «débil y despreciada como era, se había revestido del grande e invencible atleta, Cristo, y a través de muchas pruebas ganó la corona de inmortalidad». Finalmente, encontró la muerte al ser introducida en una red y embestida por un toro. Su ejemplo llevó a Ponticus, un muchacho de quince años, a enfrentar el martirio, al tiempo que ella oraba, amante y persistentemente, por sus perseguidores. Si mujeres como éstas eran típicas en todos los estratos sociales de la iglesia, no debe causar sorpresa alguna que el evangelio derrotase los enormes obstáculos que se oponían a su paso y comenzase a conquistar el Imperio Romano.

2. Algo en cuanto a su vida

Su ejemplo

Los cristianos afirmaban que un Dios bueno, amante y justo, era el Creador del mundo entero. Afirmaban que se había revelado a sí mismo personalmente en Jesús de Nazaret, a través de cuya muerte y resurrección un nuevo vínculo con Dios quedaba a disposición de todos los que quisieran disfrutarlo. Afirmaban que su Espíritu estaba dispuesto a penetrar en la vida humana y transformarla moralmente desde adentro, mientras que, al mismo tiempo, unía a los cristianos en un amante compañerismo sin paralelo alguno en la antigüedad. Además, se consideraba como tarea de cada miembro de esta hermandad hacer todo lo que estuviera a su alcance para difundir el evangelio entre los extraños. Por lo tanto, es natural que la vida de los cristianos quedase bajo severo escrutinio. La verdad de sus afirmaciones tenía que ser en gran parte verificada por la coherencia entre la vida de ellos y lo que ellos pretendían. Por tal razón, el vínculo entre misión y santidad de vida recibe extraordinaria prominencia, tanto en el Nuevo Testamento como en la literatura del siglo 2. Pedro presenta juntas a ambas cuando con una sola emisión de voz exhorta a practicar la santidad de

vida («santificad a Dios, el Señor, en vuestros corazones») y el alcanzar a otros («estad siempre preparados para presentar defensa, con mansedumbre y reverencia, ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros...»). Inevitablemente, los cristianos tendrían que padecer abusos, pero cuando esto ocurriera, deberían tener su conciencia limpia, de modo que quienes los reprendiesen por su buena conducta en Cristo quedasen avergonzados (1 P. 3.15s.). De modo semejante, Pablo establece concluyentemente el vínculo entre una vida santa y la evangelización efectiva. Fue la calidad de vida de este apóstol, su abnegación y su cuidado por los demás lo que convenció a los tesalonicenses que lo que él proclamaba no era palabra de hombres, sino palabra de Dios (1 Ts. 2.1-14). Y ellos, a su debido tiempo, creyeron. Comenzaron a imitar la vida de los cristianos que habían conocido (1 Ts. 2.15; cf. Flp. 4.9) y, partiendo de ellos, el evangelio se extendió a través de toda Macedonia y Acaya; pero esto lo dice Pablo únicamente después de haber expresado, en el versículo anterior, que ellos se habían vuelto un *ejemplo* para todos los creyentes de Macedonia y de Acaya (1 Ts. 1.7-8). Vida y palabra actuaban juntas ensalzando la causa cristiana. De manera similar, Pablo reflexiona sobre el poder que tiene el evangelio para abrir los ojos que una vez estuvieron ciegos a la verdad y ponerlos ante la luz, que el Dios que los había creado y redimido deseaba que ellos disfrutasen. Entonces el apóstol destacaba dos condiciones. Tiene que haber una clara proclamación de Jesús como Mesías y como Señor y, por otra parte, tal proclamación tiene que estar respaldada por la vida de personas que no sean individualistas en su enfoque sino que estén dispuestas por completo a servir a los corintios y que tengan su vida abierta de modo que pueda ser examinada en cada detalle. «...Renunciamos a lo oculto y vergonzoso, no andando con astucia, ni adulterando la palabra de Dios, sino por la manifestación de la verdad, recomendándonos a toda conciencia humana delante de Dios» (2 Co. 4.1-5).

Esta relación entre creencia y conducta es observable a través de toda la literatura cristiana. Ambos aspectos no pueden

separarse sino al precio de efectos desastrosos, entre ellos el fin de toda evangelización fructífera. Por esta razón, los escritores neotestamentarios son tan intolerantes como las defecciones tanto doctrinales como morales entre sus convertidos. Las falsas filosofías criticadas en las epístolas a los Colosenses, en 1 Juan y en 1 y 2 Corintios tenían todas consecuencias morales abrumadoras. De manera similar, toda la literatura antiherética del siglo 2 se ocupa tanto de la conducta correcta como del credo ortodoxo. Ambos aspectos estaban inextricablemente entretejidos en la misión y en la apelación del cristianismo. Cuando los cristianos eran calumniados, acusados de sostener opiniones ateas o de celebrar banquetes tiestinos y practicar una moral edípica,[46] los apologistas se limitaban a señalar la vida de los seguidores de Cristo, con lo cual desmentían aquellas calumnias divulgadas. Seguidamente señalaban que los paganos, autores de estas objeciones, eran ellos mismos culpables de tales crímenes. Teófilo, por ejemplo, refuta el cargo de ateísmo destacando que los cristianos creen en un Dios moral, autor del universo.[47] Rechaza el cargo de incesto y promiscuidad mostrando que los malos pensamientos son absolutamente ofensivos para la conciencia cristiana, cuánto más entonces lo serán los actos licenciosos.[48] También rechaza el cargo de crueldad asesina. Al respecto indica que a los creyentes hasta se les prohíbe concurrir a los espectáculos de lucha entre gladiadores para evitar que se endurezcan hasta llegar a un grado de crueldad que los haga tolerar el asesinato.

> Lejos está de los cristianos concebir ninguno de estos actos, pues en los cristianos habita la templanza, practican la moderación, cumplen la monogamia, guardan la castidad, practican la justicia, cumplen la adoración, reconocen a Dios, son gobernados por la verdad y guardados por la gracia; la paz los protege y la Santa Palabra los guía...[49]

Después de haber defendido a los seguidores de Cristo, Teófilo vuelve el reproche contra los paganos por cometer ellos esos mismos actos. «¿Por qué, entonces, los epicúreos y los estoicos

enseñan el incesto y la sodomía? Con tales enseñanzas han llenado bibliotecas y de tal modo ya desde la adolescencia aprenden esa interrelación ilegal?»[50] Los poetas han inculcado el canibalismo mediante sus enseñanzas.[51] Los propios paganos han atribuido maldad a sus dioses y, además, han tolerado a la multitud de auténticos ateos, ¿por qué, entonces, persiguen a los cristianos por su presunto ateísmo?[52] Y subrayando todo está el sutil contraste entre el gratuito antagonismo, si no activa persecución, infligido a los cristianos y, por otro lado, la amante respuesta que éstos dan a sus enemigos, tal como lo ordena el evangelio.[53]

Tal era la forma más generalizada en que los apologistas trataban el asunto. Algo de esto puede estar idealizado, pues a juzgar por las faltas que tanto Hermas como Clemente encontraban en la iglesia, escribiendo como lo hacían desde dentro de la hermandad, no hay duda de que este cuadro tiene que haber sido retocado. Sin embargo, jamás se habría hecho tal descripción si no hubiera reflejado muy de cerca la verdad. A menos que la ética cristiana distinguiese realmente a sus profesantes como una nueva raza, no habría sido conveniente hacer semejantes afirmaciones. Atenágoras escribió un pasaje conmovedor en el cual contrasta la vida moral de los cristianos con los cargos que hacen contra ellos:

> Entre nosotros encontraréis personas no ilustradas y artesanos, también ancianas que, si bien son incapaces de demostrar verbalmente las bendiciones de nuestra doctrina, sin embargo, por medio de sus actos, muestran los beneficios que surgen de estar persuadidos de esta verdad. No pronuncian discursos, pero muestran buenas obras; cuando son golpeados, no devuelven el golpe; cuando se les roba, no apelan a la ley; ayudan a quienes piden ser socorridos, y aman a su prójimo como a sí mismos.[54]

¿Cuáles fueron, entonces, los elementos especiales en esta nueva clase de vida que llevaban los cristianos, que produjeron tan profunda impresión en el mundo antiguo?

Su compañerismo

El compañerismo que ofrecía la iglesia trascendía barreras de raza, sexo, clase y educación. Ello ejerció un enorme atractivo. Uno no tiene que pensar sino en la secuela de sermón de Pentecostés: los convertidos «perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones» (Hch. 2.42). La iglesia de Antioquía (Hch. 13.1ss.) tiene que haber sido un lugar de notable compañerismo, no sólo entre judíos y gentiles que habían puesto su fe en Cristo, sino también entre otros sectores de la comunidad cristiana. Por un lado tenemos la generosidad que ellos mostraron al sostener a la iglesia de Jerusalén en sus necesidades y la visión que tuvieron al enviar a Pablo y a Bernabé en el primer viaje misionero (de cuyo éxito se preocuparon apoyando el esfuerzo de sus dos maestros más prominentes). Pero, además de esto, hay otras indicaciones en cuanto a la calidad de vida de tal iglesia. Era una iglesia en la que la adoración ocupaba un lugar central y en la que el ayuno era indicio de su seria determinación de buscar la voluntad de Dios. Era una iglesia que se preocupaba por el compañerismo, tanto que los judíos y los gentiles convertidos, demoliendo las barreras seculares que los separaban, comían juntos en torno a la misma mesa. Era una iglesia en la que un aristócrata como Manaén, un ex fariseo del más rígido estilo como Saulo, un ex terrateniente chipriota como Lucio, un judío helenista de Cirene, y Simón «el que se llamaba Níger» (casi seguramente un africano), podían trabajar unidos dirigiendo en armonía a los creyentes. Tan amable compañerismo no era exclusivo de Antioquía. Pablo agradece a Dios por el amor de los tesalonicenses (1 Ts. 1.3); y ruega que tal amor abunde más y más hacia todos los seres humanos, así como entre ellos mismos (1 Ts. 3.12). Dios mismo ha forjado esta cohesión interna de amor, de manera que, en un sentido, Pablo no tiene necesidad de mencionarla (1 Ts. 4.9ss.); pero lo hace para llamar la atención a un aspecto en que el amor de ellos es deficiente: la agresiva independencia de los líderes, lo cual constituye una de las características nacionales de los

macedonios (1 Ts. 5.13). A pesar de este defecto, la correspondencia con los tesalonicenses no deja lugar a dudas en cuanto a la realidad del compañerismo que caracterizó a la iglesia primitiva local. La codicia y la arrogancia respecto a los dones espirituales amenazó esta clase de comunión en Corinto (1 Co. 11.20ss.; caps. 12-14); la falta de unidad se evidenció tanto en Filipo como en Roma (Flp. 1.15; 3.15-19; 4.2s.; Ro. 14.1-15.3), la inmoralidad fue factor corruptor en las iglesias a las cuales se dirigieron las cartas de 2 Pedro y Judas (Jud. 1 y 2 P. 2), y las actitudes vanidosas aparecen censuradas en aquellos a quienes se dirige la epístola de Santiago (Stg. 2.1ss.). Pero los dirigentes cristianos desenmascararon y reprobaron ttales defectos de la hermandad, rápida y severamente. Esto es prueba elocuente de que estaba muy generalizado el convencimiento de que la difusión y el poder del testimonio cristiano dependía de la cohesión y del compañerismo de la hermandad. Y no se trataba de una uniformidad opaca. Ya desde un principio hubo diversos énfasis doctrinales, formas de gobierno, actitudes en cuanto a las comidas y a la observancia de los días sagrados. No obstante esto, no se permitió que tales disparidades interfirieran con el respeto y la confianza mutuos entre hijos de un mismo Padre celestial, a quien ellos tendrían que rendir cuentas de las decisiones de su conciencia respecto a tales asuntos. Romanos 14.1-3 es un buen ejemplo, entre otros, de no permitir que las diferencias secundarias relacionadas con ciertas prácticas perjudicaran la comunión de la hermandad. La calidad de este compañerismo era muy llamativa. Dentro del grupo original de sus propios discípulos, Jesús había formado una unidad que reunía extremos irreconciliables de temperamento, como en el caso de Juan y de Pedro; disparidad de convicciones políticas, como en Simón el Zelote y en Mateo el publicano. Posteriormente, esto continuó observándose en la iglesia. La fidelidad a Jesús aportaba armonía en medio de actitudes enfrentadas (aunque en algunos casos, como en Corinto, se obtuviese sólo a través de grandes dificultades). Un llamativo ejemplo de esto es el cambio observado en María y en los

hermanos de Jesús, después de la resurrección. Previamente no habían creído en las pretensiones de Jesús y permanecieron, según la gráfica expresión de Marcos, «afuera» (Mc. 3.32ss.; cf. Jn. 7.5). Pero Hechos 1.14 los muestra después de la resurrección unidos con los discípulos, participando de la misma mesa y de la oración común. No pudo haber sido fácil para ellos admitir que habían estado equivocados, ni ocupar un lugar secundario (por un tiempo al menos)[55] en relación con quienes estaban vinculados en mucho menor grado que ellos al Cristo resucitado. Pero la divina alquimia de la *koinonía*,[56] participación conjunta en el Espíritu Santo unificador, obró este notable cambio. Es interesante que los cristianos hayan adoptado tan rápidamente esta palabra para designar su compañerismo. El vocablo era de uso secular común, para denotar relaciones no oficiales destinadas a sostener algún tipo de actividad comunal, tales como las asociaciones para la realización de comidas y sepelios, y las ligas de artesanos. Estos eran aspectos bien conocidos de la vida romana y, por lo general, eran tolerados por el gobierno a menos que infringieran la ley en algún sentido. Formalmente, pues, había poca distinción entre las asociaciones fraternales cristianas y las otras: la iniciación, la participación común, la comida cúltica y los beneficios mutuos eran procedimientos generalizados. Pero materialmente había una diferencia: la naturaleza del compañerismo. En las asociaciones cristianas, aristócratas y esclavos, ciudadanos romanos y provinciales, ricos y pobres se entremezclaban en términos de igualdad, sin distinción alguna; eran sociedades que poseían una característica peculiar debido a que el cuidado mutuo y el amor fraternal resultaban singulares. Y en eso residía su atractivo. Eso era algo que debía mantenerse a toda costa si la misión cristiana quería proseguir su avance. Por esta razón, entre otras, encontramos que la unidad cristiana significa una cuestión decisiva, no sólo entre los escritores del Nuevo Testamento, sino también para Ignacio, Clemente y los autores del siglo 2, en general. Como Pablo dijo a los corintios, sólo una iglesia que apareciera claramente unida, donde cada miembro pudiera hablar y lo

hiciera según el Espíritu le diera que hablase podría convencer al visitante de que Dios estaba entre ellos (1 Co. 14.23ss.). Y no hay duda de que muchos se convencieron precisamente por eso. Las fraternidades paganas eran a menudo inmorales en alto grado: Justino se refiere a fábricas de ídolos, donde los escultores «son experimentados en todos los vicios, como vosotros bien los sabéis, y hasta seducen a sus propias hijas, que trabajan junto a ellos».[57] En contraste, la comunión cristiana, y particularmente el *Agape*, era notable tanto por su real preocupación como por su pureza. Tertuliano describe el afecto que distingue a los hermanos cristianos reunidos, muy adecuadamente llamados «hermanos», debido a su común relación con el Padre celestial.[58] Explica que la asamblea se inicia y concluye con oración. El culto, el compañerismo y el festejo son todos celebrados bajo la mirada del Padre celestial. A los humildes, a los necesitados y a los enfermos se les dispensa una consideración especial. Las contribuciones son voluntarias, proporcionadas a los ingresos de cada uno y usadas para

> sostener y sepultar a los pobres, satisfacer las necesidades de los niños carentes de recursos o huérfanos, y a los ancianos ahora reducidos a la casa, y también a las víctimas de algún naufragio ... de cualquiera que se hallase en las minas o deportado en las islas o en prisión debido a su fidelidad a la iglesia de Dios...

«Siendo de una misma mente y de una misma alma, no dudamos en compartir todas nuestras posesiones terrenales unos con otros. Todas nuestras cosas nos son comunes, excepto nuestras esposas», precisamente el mismo aspecto que Tertuliano agresivamente destacaba. La naturaleza religiosa de las asambleas cristianas «no permite vileza ni inmoralidad alguna».

> Se come sólo lo suficiente como para satisfacer las exigencias del hambre; se bebe sólo lo que corresponde a los virtuosos ... Hablan como aquellos que saben que el Señor los está escuchando. A cada uno se le pide ponerse de pie y entonar

> un himno a Dios, ya fuera de su propia composición o tomado de las Sagradas Escrituras (¡lo cual demuestra la medida de nuestro beber!). Nos retiramos de la fiesta —concluye Tertuliano—, no como una tropa de malhechores o como una pandilla de vagabundos para desbordarnos en actos licenciosos, sino para ser tan vigilantes de nuestra modestia como si hubiésemos estados en una escuela de virtud más bien que en un banquete.

Como hemos visto, Plinio el Joven llegó más o menos a la misma conclusión después de haber investigados estas reuniones por sí mismo.[59]

El testimonio de Tertuliano es tanto más interesante por cuanto en el norte de Africa, poco antes de que él escribiera esto, había tenido lugar una multitudinaria conversión a Cristo. La calidad del compañerismo al cual él llamaba la atención había tenido efectos de largo alcance en su tierra nativa. Tal como ocurrió en los primitivos días del cristianismo esta camaradería resultó absolutamente decisiva para la expansión de la iglesia. Los hombres tenían que ser sacados de las comunes, pero superficiales, camaraderías de sus clubes paganos (*collegia*) y tabernas (*thermopolia*), y llevados a otro tipo de fraternidad más fructífera. Aquellos que estaban animados por un odio recíproco veían como los cristianos se amaban unos a otros, nos dice Tertuliano. Esto tiene que haber resultado un poderoso complemento de la predicación de «las sagradas palabras con las cuales nutrimos nuestra fe, animamos nuestra esperanza, reforzamos nuestra confianza, robustecemos nuestros hábitos y administramos reprimendas y censuras».

Su carácter transformado

Si la amante camaradería de la comunidad cristiana fue un prerrequisito para una evangelización eficaz, otro lo fue el carácter transformado. El Nuevo Testamento subraya esto enfáticamente. La transformación de Juan, aquel hijo del trueno, en apóstol del amor, o la de Pedro, aquel personaje impetuoso y tornadizo, en un hombre firme como la roca, es parte esencial de

la lógica del evangelio. Esto es lo que el contacto con Cristo hace por una persona. Lo va cambiando a la semejanza de él, de un grado en otro de gloria mediante el Espíritu Santo (2 Co. 3.18; cf. Ro. 12.1-2). A veces ellos lo expresaban en términos de imitación de Cristo: las cualidades de su carácter tenían que reflejarse en la vida de toda persona que experimentara una genuina conversión; a veces utilizaban el lenguaje de la unión mística con Cristo o de la morada del Espíritu Santo para hacer entender la idea de esta creciente metamorfosis. El pastor fiel «sufre los dolores del parto hasta que Cristo sea formado» en sus convertidos (Gl. 4.19). A menos que tal proceso se desarrollara hasta un punto considerable en la propia vida del pastor, no habría habido convertidos a los cuales pastorear. Lucas lo expresa claramente a través de los paralelos que traza entre la vida y el testimonio de Esteban y de Jesús, de Pedro y de Pablo. La vida semejante a la de Cristo es un *sine qua non* de la evangelización. El contraste entre la vida vieja y la nueva formaba parte de la más antigua catequesis: el «despojarse» de la vieja vida con sus hábitos y concupiscencias paganos era el complemento del «vestirse» de Cristo y del tipo de vida que él vivió. La clase de contraste que Pablo hace entre las «obras de la carne» y el «fruto del Espíritu» en Gálatas 5 tiene que haber sido un lugar común y resultaba obvio a los ojos paganos. Los apologistas ofrecen en sus escritos numerosos contrastes de esta clase. Ya hemos notados el famoso pasaje de Justino, donde él afirma:

> Nosotros, que anteriormente nos deleitábamos en la fornicación, ahora solamente abrazamos la castidad; nosotros, que antes recurríamos las artes mágicas, ahora nos consagramos al bondadoso y eterno Dios; nosotros, que antes estimábamos por sobre todas las adquisiciones de riquezas y posesiones, ahora traemos todo lo que tenemos y lo entregamos a un fondo común para distribuirlo entre todos, conforme a la necesidad de cada uno; nosotros, que nos odiábamos y combatíamos unos a otros y que debido a nuestras distintas formas de vida no queríamos vivir con

> gente de otra clase, ahora, desde la venida de Cristo, vivimos dichosos con todos ellos, oramos en favor de nuestros enemigos y nos esforzamos por persuadir a aquellos que nos odian injustamente, para que vivan conforme a los buenos preceptos de Cristo, de tal manera que puedan llegar a ser partícipes, juntamente con nosotros, de la misma gozosa esperanza de la recompensa de Dios que nos gobierna a todos.[60]

El vínculo entre santidad de vida y evangelización efectiva difícilmente podía hacerse más nítido. En especial, los cristianos se destacaban por su castidad, por su odio a la crueldad, por su correcta posición como ciudadanos, por su buena disposición para el pago de los impuestos (pese a la grave sospecha en que incurrían en este caso por su negativa a cumplir con la acostumbrada formalidad de dirigir oraciones al emperador y a los dioses del estado). No sacrificaban niños, no prestaban juramento. Se negaban a tener relación alguna con la idolatría y con sus derivados. Tal clase de vida produjo un profundo impacto. Frecuentemente, hasta los opositores del cristianismo tuvieron que admitir esto. Tanto Plinio como Luciano reconocieron la vida pura, el amor devoto y el valor sorprendente de los cristianos;[61] lo mismo admitieron Marco Aurelio y Galeano.[62] Y los escritores cristianos, conscientes de cuán decisiva era esta santidad de vida para el progreso de la misión, siempre están subrayando su importancia. Hermas e Ignacio, 1 y 2 *Clemente*, la *Didaqué* y la *Epístola de Bernabé*, están repletas de exhortaciones a la vida santa y, si fuere necesario, a la muerte. Ignacio, escribiendo a los efesios en un contexto de evangelización, dice:

> Permitidles que al menos reciban una lección de vuestras obras. Sed mansos cuando ellos explotan en ira; sed humildes frente a sus palabras arrogantes; enfrentad sus blasfemias con vuestras oraciones; no tratéis de imitarlos con represalias. Mostrémonos como sus hermanos a través de nuestra paciencia y seamos celosos en imitar al Señor.[63]

2 Clemente destaca los peligros de un testimonio cristiano inconsecuente.[64] Hablando del deseo de «salvar a aquellos que están afuera», el escritor advierte contra la conducta negligente y poco amable que puede hacer que el nombre de Dios sea blasfemado entre los paganos. «Porque cuando los paganos oyen de nuestra boca los oráculos de Dios, se admiran de su belleza y grandiosidad; pero si luego descubren que nuestras obras no son dignas de las palabras que pronunciamos, de la admiración pasan a la blasfemia, diciendo que todo es mito y engaño.» Es difícil exagerar este énfasis moral en el cristianismo del siglo 2.[65] Y aunque hay cierta justificación en cuanto al muy difundido punto de vista de que la fe había degenerado en un moralismo[66] impetuoso por el temor al juicio futuro y a ser excluido de la comunidad cristiana en el presente, aun así sabemos que las vidas cristianas tuvieron gran influencia en atraer a Cristo a hombres como Minucio Félix y Tertuliano.[67] Además, parece también haber ejercido una influencia decisiva en el multitudinario movimiento hacia el cristianismo que tuvo lugar en el norte de Africa hacia fines del siglo 2, aun cuando el nacionalismo cartaginés, como sugiere Frend, también haya podido tener algo que ver en esto.[68]

Su gozo

Además, el auténtico y gozoso entusiasmo de los primeros evangelistas realzaba sus afirmaciones absolutas relativas a Cristo. Si realmente él era el único camino a Dios, si en ningún otro había salvación (Hch. 4.12), entonces no hay que sorprenderse de que ellos lo ensalzaran ante los demás con tanto entusiasmo. Jesús había prometido su gozo a su iglesia como una posesión permanente, gozo éste que ningún ser humano podría arrebatarles (Jn. 5.11; 16.22). Y ellos demostraron que así era. Podían ser arrojados a la prisión debido a sus creencias, pero, aun así, a medianoche estaban cantando himnos a Dios (Hch. 16.25). Pablo escribió a los filipenses desde una prisión una epístola de gozo y confianza (cf. Flp. 3.1; 4.4). La conversión y el gozo aparecen relacionados íntimamente en los Hechos de los

Apóstoles (8.8; 13.52; 15.3) y esto permaneció como una característica de los primitivos cristianos que atrajo a otros a su hermandad. Su nueva fe no los hacía miserables. Con frecuencia, las circunstancias externas eran bastantes desagradables, pero eso no podía despojarlos del gozo que constituía su derecho de nacimiento cristiano. Los tesalonicenses recibieron la palabra con mucha aflicción ... pero también con el gozo que les inspiraba el Espíritu Santo (1 Ts. 1.6). Los discípulos estaban animados por un júbilo contagioso porque les era permitido sufrir por la causa de su Maestro (Hch. 5.41); se regocijaban en la esperanza de compartir el futuro con Dios (Ro. 5.2); se deleitaban en los sufrimientos que les sobrevenía a lo largo de su camino cristiano (Ro. 5.3); se regocijaban en Dios mismo (Ro. 5.11) y en la comunión con aquél de quien nadie podría privarlos. «Sed ... contentos con lo que tenéis ahora; por él dijo: no te desampararé ni te dejaré» (He. 13.5). Los seguidores de Jesús compartían el gozo que él había mostrado aun frente a la muerte (He. 12.2). Pablo se regocijaba del poder concluir su carrera con gozo, aun sabiendo que probablemente tendría que sufrir el martirio (Hch. 20.24). Este gozo venía del convencimiento de que nada podría dañar, en última instancia, al hombre cuyo Creador, Redentor, Sostenedor y Amigo era nada menos que el propio Dios (Ro. 8.34-39). «No estamos avergonzados de Cristo —afirma Tertuliano— porque nos regocijamos en ser sus discípulos y en sufrir por su nombre.»[69] Este gozo hasta en la persecución condujo a veces a un enfermizo deseo del martirio. El caso que inmediatamente nos viene a la memoria es el de Ignacio. Sin embargo, había un aspecto muy razonable y apropiado de este deleite un tanto macabro. El tenía prisa, tal es lo que nos informa el *Martirio de Ignacio*, por «dejar este mundo lo antes posible para así poder reunirse con el Señor a quien amaba».[70] Junto con la desequilibrada creencia de que el martirio era el *summum bonum* para el cristiano, estaba también el concepto auténticamente bíblico de que en «tu presencia hay plenitud de gozo» y que «partir y estar con Cristo es muchísimo mejor» (Sal. 16.11; Flp. 1.23). El gozo que animaba al creyente a encarar la muerte por

causa de alguien a quien no podía ver era algo que causaba profunda impresión en el mundo antiguo. Vidas cristianas gozosas y, más aún, muertes cristianas gozosas resultaron factores decisivos para atraer a Cristo a muchos incrédulos. Si el evangelio llenó con tal entusiasmo y gozo a un evangelista como Felipe, quien estuvo dispuesto a abandonar su floreciente obra en Samaria para salir a buscar a un solo hombre, de color y, además, eunuco (uno de los intocables, conforme al Antiguo Testamento); si él estuvo dispuesto a recorrer el desierto (donde el calor sería de alrededor cuarenta y ocho grados centígrados) para alcanzar a este individuo y ministrarlo, entonces no hay que sorprenderse que su mensaje fuera portador de convicción y que el etíope creyese (Hch. 8.5, 6, 26ss.). De manera semejante, si los creyentes podían, por amor a alguien a quien nunca había visto, «regocijarse con gozo inefable en la plenitud de su gloria», aun frente a la brutal muerte que los convertía en antorchas humanas en los jardines de Nerón,[71] no hay que admirarse que el evangelio cristiano transmitiese convicción y que muchos creyesen.[72] Si podía inspirar a hombres y mujeres con tal entusiasmo y gozo, el cristianismo tenía ciertamente asegurada una atención muy seria por parte de sus oyentes.

Su paciencia

Este gozo de los cristianos tanto en la vida como en la muerte está estrechamente ligado con su paciencia ante el escarnio, los insultos y el martirio, actitud ésta que tuvo un incalculable influjo para atraer a la fe a quienes los observaban. «Cuanto más somos los exterminados por vosotros, tanto más aumenta nuestro número. La sangre de los cristianos es simiente», fueron palabras de Tertuliano que en gran parte expresaban su propia experiencia.[73] No era sólo el hecho de que estos hombres y mujeres, reclutados de todos los rangos de la sociedad, estuvieran dispuestos a arriesgar su vida por el Señor Jesús, sino también la manera en que daban su testimonio hasta el extremo de la muerte, lo que despertaba tanta admiración. Como Tertuliano lo expresa en el mismo pasaje: «Muchos de vuestros

escritores exhortan a soportar valerosamente el dolor y la muerte ... pero sus palabras no encuentran tantos discípulos como ocurre con los cristianos, maestros, no de las palabras, sino de los hechos». Un Séneca o un Helvidius Priscus pudieron enfrentar la muerte con valerosa resignación, pero los cristianos lo hacían con desbordante regocijo. Y lo mismo ocurría frente a dificultades menores. El espíritu no vengativo frente a la maldad, inculcado por Jesús, se había arraigado notablemente en los primeros días de la iglesia. Así vemos que cuando Pedro y Juan fueron apresados y amenazados por la imponente asamblea del sanedrín a causa de sus actividades cristianas, no respondieron con bravatas arrogantes o quejas, ni tampoco se retractaron en lo más mínimo. Tampoco dejaron la decisión en manos de algún comité para que determinara cuál debería ser el próximo paso. Simplemente se reunieron con sus amigos y se entregaron a la oración, y luego prosiguieron predicando al Cristo resucitado (Hch. 4.23ss.). Pablo consideraba las brutalidades físicas a que había sido sometido por causa del evangelio, como marcas que lo señalaban como un esclavo de Jesús (Gl. 6.17); a él se le había concedido no sólo el privilegio de creer en Cristo sino también de sufrir por su causa (Flp. 1.29). En un sentido muy profundo, él completó en su propia persona los sufrimientos mesiánicos de Cristo (Col. 1.24). Tan perfecta era la paz espiritual de Pedro frente a la muerte que le aguardaba aquella misma mañana, que se lo encontró durmiendo frente a sus dos guardianes (Hch. 12.1-6). Clemente dejó constancia de que tanto Pedro como Pablo sufrieron con igual ecuanimidad apedreamientos, juicios por parte de los enemigos de afuera, y acusaciones y celos por parte de algunos de los de adentro, y mostraron el camino al premio de la paciencia saliendo de este mundo y siendo ascendidos al lugar santo.[74] Y ya hemos visto cuántos en ese mismo siglo 2 fueron inflamados por el ejemplo de ellos: Justino, en Roma; los mártires de Sicilia, los de Viena y de muchas otras partes. *Los Hechos de los Mártires* registran que, en algunos casos, la muerte de ellos trajo como consecuencia la conversión de sus verdugos y, aun en las ocasiones en que tal cosa no ocurrió, la manera en

que perecieron dejó a los presentes convencidos de la inocencia de su fe. Personas malvadas no habrían dado su vida de manera tan animosa como ellos lo hicieron. Hay un conmovedor relato conservado por Clemente de Alejandría, que refiere que un hombre, cuya denuncia del apóstol Santiago había conducido a éste al arresto por Herodes Agripa, quedó tan impresionado por el testimonio del apóstol en favor de Cristo ante la corte, que él mismo se hizo cristiano y fue llevado a la ejecución junto con Santiago. «En el camino le rogó a Santiago que lo perdonara. El apóstol lo miró por unos instantes y le dijo: "la paz sea contigo", y lo besó. Y así ambos fueron decapitados al mismo tiempo.»[75]

Su poder

Otra notable característica distinguía a los primitivos evangelistas aunque se trate de algo que parezca extraño a los modernos ojos occidentales. Se trata del genuino poder que acompañaba a la predicación del mensaje cristiano. No era solamente la convicción conque ellos se expresaban, aunque también esto podía ser notado por los paganos. Pablo utiliza una interesante palabra para referirse a esta seguridad en la predicación: *plērofori̇ā*. Este vocablo parece sugerir que los predicadores estaban tan llenos del Espíritu de Dios, tan persuadidos de la verdad y de la importancia de su mensaje que éste los desbordaba y las personas recibían lo que se les decía «no sólo en palabras, sino también en poder y en el Espíritu Santo y con plena convicción» (*plērofori̇ā*, 1 Ts. 1.5). Esto ejercía ya en sí mismo una notable impresión en una sociedad cansada de la charla interminable de los filósofos, quienes tan poca convicción mostraban acerca del valor o de la verdad de sus distintas posiciones.

Pero había aun otra dimensión de este poder. Era la que involucraba la sanidad y los exorcismos, cosa que resultaba factor de incalculable importancia para la expansión del evangelio en un mundo carente de servicios médicos adecuados y que sufría la opresión de fuerzas demoníacas de toda clase. Harnack resume bien la situación:

> Todo el mundo y la atmósfera que lo envolvía estaban llenos de demonios; no se trataba de una mera idolatría sino que cada aspecto y cada forma de vida estaba regido por ellos. Se sentaban en los tronos y rondaban sobre las cunas. La tierra era literalmente un infierno, aunque continuara siendo la creación de Dios. Para enfrentar este infierno, los cristianos disponían de armas invencibles.[76]

Y esta era, ciertamente, la impresión que daba la iglesia cristiana. Los Evangelios, particularmente el de Marcos, muestran, más allá de toda duda, que Jesús compartía la creencia contemporánea en los demonios y en su cabeza satánica. Algunos escritores modernos como G. B. Caird y H. Schlier[77] consideran este hecho como decisivo entre las creencias cristianas; otros, como Trevor Ling y Edward Langton[78], opinan que las creencias que Jesús compartió con una época muy distinta de la nuestra no nos obligan, ya que él tuvo que hacerlo como parte de su verdadera encarnación. Sin embargo, todos coinciden en que Jesús ciertamente creía en estas fuerzas del mal y envió a sus apóstoles, no sólo a predicar arrepentimiento, sino también a expulsar demonios (Mc. 6.12-13). Conforme al relato de Lucas, regresaron radiantes de gozo al comprobar que esas fuerzas demoníacas se rendían a ellos en el nombre de Cristo (Lc. 10.17). Esto continuó no sólo a través de toda la era apostólica, sino que penetró en los siglos 2 y 3, y también más allá. Los cristianos anduvieron por el mundo como exorcistas y sanadores al mismo tiempo que como predicadores. El libro de los Hechos está repleto de «señales y maravillas» de exorcismo y sanidad, que respaldaban las afirmaciones cristianas relativas a que Jesús había derrotado en la cruz a las fuerzas demoníacas y que había traído la salvación o la salud al ser humano íntegro y no solamente a su «alma». El temprano, aunque inauténtico, epílogo de Marcos vincula la predicación del evangelio con estas señales de exorcismo que la seguirían (Mc. 15.15ss.). También Hebreos habla de la confirmación del mensaje apostólico provisto por Dios al dar testimonio «con señales y prodigios y diversos

milagros y repartimientos del Espíritu Santo según su voluntad» (He. 2.4). Pedro y Juan no se limitaron a proclamar la buena nueva al lisiado que estaba a la puerta del templo, sino que, en el nombre de Jesús de Nazaret, le concedieron la capacidad de caminar (Hch. 3.1ss.). Debido a las sanidades y los exorcismos practicados por los apóstoles, así como a la predicación de éstos, «los que creían en el Señor aumentaban más» y «el Señor añadía cada día a la iglesia a los que habían de ser salvos» (Hch. 5.14). El auténtico poder del nombre de Jesús para sanar, pronunciado con fe, fue lo que convenció a Simón el mago de que era un simple aficionado en asuntos de magia y le hizo solicitar el bautismo (Hch. 8.13); y así, una vez más, fueron la sanidad y el exorcismo los factores gemelos que produjeron esta convicción de poder divino. «Y la gente, unánime, escuchaba atentamente las cosas que decía Felipe [de quien se nos dice en el versículo anterior que les había predicado a Cristo], oyendo y viendo las señales que hacía. Porque de muchos que tenían espíritus inmundos salían estos ... y muchos paralíticos y cojos eran sanados» (Hch. 8.6s.). Durante los dos años que Pablo pasó en Efeso, no sólo estuvo interesado en debatir diariamente en el salón de conferencias de Tiranno, «de manera que todos los que habitaban en Asia ... oyeron la palabra del Señor Jesús» (Hch. 19.1-12). No, sino que, como el versículo que sigue nos lo explica («...hacía Dios milagros extraordinarios por mano de Pablo»), los enfermos eran sanados y los demonios echados fuera. Esta continuación de la obra sanadora y exorcizadora de Jesús puede ser seguida en las Epístolas (1 Co. 12.9-10; Stg. 5.14s.) y proseguida hasta más allá del fin de la era apostólica. Los apologistas presentan numerosos casos al respecto. Justino, por ejemplo, explica que Jesús fue hecho hombre «conforme a la voluntad de Dios el Padre, para la bendición de los hombres fieles y para la destrucción de los demonios».[79] ¿Qué evidencias hay para hacer esta afirmación? El lo explica así:

> Y ahora podéis aprender eso por lo que esta sucediendo delante de vuestros propios ojos. Muchos de nuestros

> cristianos han exorcizado a innumerables demoníacos en el nombre de Jesucristo —el que fue crucificado bajo Poncio Pilato—, a través del mundo entero y en vuestra propia ciudad. Allí donde todos los otros exorcistas y expertos en encantamientos y en medicinas han fracasado, los nuestros han sanado y todavía sanan, dejando impotentes a los demonios y expulsándolos.

El poder del nombre de Jesús era más efectivo que cualquier encantamiento, y los cristianos tenían gran cuidado de hacer una clara distinción entre sus efectos y los efectos de la magia. Nada de secreto había en ello, nada de gestos místicos, ni posturas especiales ni fórmulas reservadas celosamente. Ireneo, en el transcurso de una prolongada discusión sobre este asunto, dice:

> Aquellos que en verdad son discípulos de Cristo y que han recibido de él gracia realizan milagros en su nombre verdaderamente ... Algunos expulsan realmente a los demonios, con el resultado de que aquellos que han sido así purificados de los malos espíritus frecuentemente creen en Cristo y se incorporan a la iglesia. Otros, además, curan a los enfermos mediante la imposición de manos y quedan así sanados ... No es posible mencionar la cantidad de dones que la iglesia ha recibido de Dios en todo el mundo en el nombre de Cristo —el que fue crucificado bajo Poncio Pilato—, dones que ejerce a diario para el beneficio de los gentiles ... Ni tampoco realiza ella algo mediante invocaciones angélicas o a través de encantamientos, o mediante algún otro artificio malvado o extraño, sino elevando oraciones al Señor que hizo todas las cosas. En un espíritu puro, sencillo y recto, y apelando al nombre de nuestro Señor Jesucristo, ella ha realizado milagros para bendición de la humanidad.[80]

En contraste con las curaciones parciales o temporarias efectuadas por los gnósticos y por los magos paganos, las curaciones realizadas por la confianza en el nombre del Señor Jesucristo son, afirma Ireneo, tanto permanentes como completas.[81]

¡Qué no habríamos dado por tener una exacta documentación sobre estas curaciones! Es cierto que hay un considerable grado de exageración en los apologistas. Aquella era una época de credulidad. No nos impresiona la afirmación repetida y formal de Ireneo, asegurando que él conoce el caso de un hombre que fue verdaderamente resucitado «a causa de algunas necesidades particulares», y como respuesta a la oración de fe de la comunidad.[82] Seguramente, tiene que haberse cometido algún error al diagnosticar la muerte de aquel hombre, ¿y no podría decirse lo mismo acerca de todas las curaciones y los exorcismos respecto a los cuales leemos? Es difícil aceptar esto. La efectividad del nombre de Jesús para sanar y expulsar demonios está atestiguada suficientemente —tanto en tiempos modernos como en tiempos antiguos—, de modo que no es fácil la incredulidad sobre este punto. Tanto Orígenes como Celso creían en los demonios y en el exorcismo: Celso, aunque refunfuñando siempre contra la magia, no podía negar la realidad del exorcismo cristiano como tampoco de los milagros de Jesús. Orígenes destaca que, a diferencia de la magia, los milagros cristianos siempre se realizan para beneficio de los seres humanos; que los ejecutan quienes tienen una vida ejemplar, no los malvados, y mediante la fe en el poder de Dios, no por el poder del mal.[83] No era necesaria ningún arte de magia, ni una preparación elaborada: al contrario, «hablando de manera general, son las personas no ilustradas las que realizan esta clase de obras» mediante la oración, la confianza en el nombre de Jesús y alguna breve alusión a la vida de éste.[84] Porque no era el poder de los seres humanos ni su conocimiento de las fórmulas correctas lo que producía tales curaciones, sino «el poder de la palabra de Cristo».[85]

Un hecho interesante que surge de todas estas evidencias es que los exorcismos se realizaban en un contexto de evangelización. Estaban tan claramente destinados a respaldar las afirmaciones de la palabra predicada, que el recitado de un credo primitivo era una característica normal del proceso. No era la simple enunciación del nombre de Jesús, sino un recitado de

los acontecimientos salvadores del evangelio, lo que acompañaba a estas curaciones. El énfasis, por lo tanto, no recaía sobre el exorcista, sino sobre Jesús, en cuyo nombre se obraba, y sobre el evangelio que él había traído a la luz. Justino es explícito en este punto. Aunque ellos no transigieran practicando exorcismos en el nombre de otros hombres,

> todo demonio, cuando es exorcizado en el nombre de este verdadero Hijo de Dios —que es el primogénito de toda criatura, que se hizo hombre naciendo de la Virgen, que sufrió y que fue crucificado bajo Poncio Pilato ... que se levantó de entre los muertos y ascendió al cielo—, es derrotado y sometido.[86]

Tertuliano es otro de los escritores que tiene bastante que decir acerca de este asunto. Afirma que el poder cristiano para exorcizar es innegable y ampliamente conocido. En el curso de una discusión, en la cual trata de demostrar que tras los dioses paganos hay fuerzas demoníacas, hace el siguiente desafío a sus lectores:

> Hasta aquí ha sido esto una mera cuestión de palabras. Vayamos ahora al caso decisivo, comprobemos ahora que «dioses» y «demonios» son simplemente distintos nombres dados a una misma cosa. Que se lleve ante vuestros tribunales a alguien claramente poseído por los demonios. Conjurado por cualquier cristiano a hablar, ese espíritu confesará ser un demonio y lo hará tan abiertamente como en otros lugares afirmó antes ser un dios.

Todo esto es *a propos* del apasionado alegato de Tertuliano para que creyesen en el único y verdadero Dios y lo «adorasen al estilo de nuestra fe y enseñanza cristiana». Si su audiencia pagana está dispuesta a mofarse de Cristo: «¿quién es este Cristo con sus fábulas? ¿Es un hombre ordinario? ¿Es un brujo? ¿Fue un cadáver sustraído de la tumba por sus discípulos?», entonces

> mofaos cuanto queráis, pero que también se mofen con vosotros los demonios. Que nieguen *ellos* que Cristo viene a juzgar a toda alma humana ... Nieguen *ellos* que, condenados por su maldad, están destinados a aquel día de juicio. Porque todo el poder y toda autoridad que tenemos sobre ellos surge de nuestra invocación del nombre de Cristo y de hacerles recordar las calamidades con las cuales Dios los amenaza por medio de Cristo el Juez ... Temiendo a Cristo en Dios y a Dios en Cristo, quedan sujetos a los siervos de Dios y de Cristo. A nuestra orden salen, angustiados y a regañadientes, de los cuerpos en los cuales se habían introducido. Ante vuestros propios ojos, son expuestos a la vergüenza pública.[87]

En *A Scapula* Tertuliano hace precisamente la misma apelación para que se verifique empíricamente el poder de los cristianos. «Nosotros hacemos algo más que repudiar a los demonios. Diariamente los exponemos al desprecio y los exorcizamos de sus víctimas. Y esto es bien conocido por mucha gente.»[88] Tales pretensiones habrían sido inútiles e injuriosas en caso de no ser ciertas. Minucio Félix[89] y Taciano[90] repiten la misma historia, y Orígenes,[91] Cipriano[92] y las *Constituciones Apostólicas* la continúan.[93] Era una de las señales irrefutables del poder del mensaje cristiano, tanto más por cuanto, como hemos visto, judíos y paganos por igual trataban de usar el nombre de Jesús para sus encantamientos mágicos.[94] En todos los casos, el énfasis recaía, no sobre el milagro en sí mismo, sino sobre el papel que éste cumplía atestiguando las verdades del mensaje proclamado por los evangelistas. Un fragmento de las *Constituciones Apostólicas* resume bien este punto:

> Tales dones nos fueron otorgados a nosotros, los apóstoles, cuando estábamos por empezar la predicación del evangelio a toda criatura, y posteriormente fueron también provistos a aquellos que a través de nuestra mediación habían llegado a la fe; y esto no es para ventaja de quienes los ejercen sino para el convencimiento de los incrédulos, para que aquellos

> que no son persuadidos por la palabra sean avergonzados por el poder de las señales.[95]

Los *carismata* recibidos en la era apostólica no habían sido revocados sino que continuaban en la iglesia del siglo 3.

Como señales para convalidar el evangelio cristiano, estos exorcismos no fueron menos exitosos que la predicación de la palabra. Algunos los menospreciaban considerándolos como magia, y otros permanecían indiferentes ante ellos.[96] Sin embargo, es evidente que, junto con la proclamación del evangelio, tuvieron un gran efecto en lo relativo a conversiones en una época dominada por el temor a las fuerzas demoníacas que señoreaban todo aspecto de la vida o de la muerte. El mayor de los intelectuales del siglo 3 pudo afirmar sobriamente: «El cristiano, el verdadero cristiano que se ha entregado a Dios y a su Logos, nada sufrirá a manos de los demonios: él es superior a ellos.»[97] ¡*Christus Victor*, ciertamente!

Tal era el poder con que contaban los cristianos primitivos. Este hecho influyó poderosamente en la difusión del evangelio. ¿Vamos a rebajar todo esto a la categoría de ilusión? Esa es la actitud general en la cristiandad occidental. Pero resulta interesante hallar, por un lado, a los eruditos de la talla de los profesores T. K. Oesterreich, de Tubinga,[98] y John Foster, de Glasgow,[99] quienes consideran seriamente este asunto, y, por otra parte, encontramos con misioneros y pastores en las jóvenes iglesias de Africa y de Asia igualmente convencidos de la realidad del exorcismo y del poder sanador del nombre de Jesús.[100] Parece haber casos bien autenticados de ambos fenómenos en este mismo país.[101] Pero la conclusión a la que yo arribo en *The Meaning of the Salvation* todavía me parece ser en conjunto verdadera:

> En occidente, donde el conocimiento médico está tan avanzado, donde dos mil años de evidencias cristianas —sin mencionar ahora las Sagradas Escrituras— abundan para autenticar el mesiazgo de Jesús, las condiciones parecerán no ser precisamente aquellas en las cuales tendríamos cierto

> derecho a esperar milagros en el sentido neotestamentario, aunque tampoco podamos excluir la posibilidad. Sin embargo, en las áreas misioneras, donde solamente hay una pequeña iglesia dentro de un vasto baluarte pagano, donde escasean los recursos médicos, donde quizá no haya traducciones de la Escritura disponibles, o donde la gente es aún analfabeta; donde, además, hay importantes lecciones espirituales que deben consolidarse ... allí, en el límite del avance del evangelio, tenemos una situación en que podemos esperar que Dios obre todavía hoy en formas milagrosas. Y que él así lo hace está atestiguado por todas las sociedades misioneras que trabajan en regiones de civilización primitiva.[102]

Sea o no esto una clara evaluación de la escena conteporánea, no puede haber duda de que en los primeros días de la iglesia el poder de los evangelistas cristianos resultó un factor digno de tenerse en cuenta. Y junto con tal poder hay que reconocer igualmente los demás factores ya mencionados: el amor manifestado por los evangelistas, la calidad de su compañerismo, el carácter de su vida, el valor frente a la muerte y el gozo y el entusiasmo conque daban testimonio de su Señor.

Notas

1. *H.E.* 2.3.1s.

2. *H.E.* 3.1.1.

3. Eusebio, *H.E.* 5.10. El profesor H. Chadwick, citando dos artículos de A. Dible, escribe acerca del relato de Panteno: «En vista del comercio entre el Mar Rojo y Malabar durante los siglos 1 y 2 d.C., no hay una improbabilidad *a priori* en este relato» (*Early Christian Thought and the Classical Tradition*, p. 138).

4. J. N. Farqhuar, «The Apostel Thomas in North India», *B.J.R.L.*, 1926 y «The Apostel Thomas in South India», *B.J.R.L.*, 1927. Véase también la nota 4 del cap. 10.

5. *I Apol.* 39.

6. Véase Rengstorf «Apostolos», Kittel, ed., *Theologisches Wōrterbuch zum N.T.*

7. Tuvo que luchar duramente para que se reconociera su condición de «apóstol de Jesucristo». Las epístolas a los gálatas y a los corintios muestran que muchas personas se negaban a reconocer tal cosa en la iglesia primitiva; después de todo, él no había cumplido con las condiciones del apostolado indicadas en Mc. 3.10; Hch. 1.21ss. Ya por el tiempo de *I Clem.* 47.4, de Ignacio (*Ro.* 4.3), su pretensión no era seriamente cuestionada, aunque continuos ecos en las seudo-clementinas parecen mostrar que algunos cristianos de origen judío aún no estaban persuadidos al respecto.

8. Así, probablemente Santiago (Gl. 1.19), Bernabé (1 Co. 9.4), Silvano (1 Ts. 2.7), Andrónico y Junia (Ro. 16.7), aunque todo esto puede ser discutido.

9. *Vis.* 3.5.1; *Sim.* 9.15.4; 16.5.

10. *Op. cit.*, pp. 352-366.

11.Aunque obispos y presbíteros son equivalentes en el Nuevo Testamento. En cuanto a una discusión de esta evidencia, véase mi *Called to Serve*, pp. 42s.

12. *Didaqué* 4.

13. *Didaqué* 13.

14. *Didaqué* 11.

15. Sobre profecía cristiana, véase en el capítulo 8 la sección sobre «Predicación profética».

16. *Contra Celso* 3.9.

17. Eusebio, *H.E.* 5.10.2.

18. Eusebio, *H.E.* 3.37.2.

19. Ignacio, *Polic.* 1.

20. *Mart. Polic.* 12.

21. *Prefacio a Adv. Haer.* 1.28.

22. Cipriano, de cuya conversión hemos leído en el capítulo 6, en realidad fue llevado a la fe mediante un presbítero. «Caeciliano sacó a Cipriano del error pagano y lo condujo al conocimiento del verdadero Dios» (Pontius, *Vit. Cypr.* I).

23. *Const. Ap.* 2.6.

24. Eusebio, *H.E.* 5.13.

25. *Contra Celso* 3.50-58.

26. *Act. Just.* 2.

27. Ireneo, *Adv. Haer.* 1.28.

28. Eusebio, *H.E.* 5.13.

29. Orígenes, *Contra Celso* 3.52. Este procedimiento era, por supuesto, potencialmente (y en la realidad) explosivo.

30. Orígenes, *Contra Celso* 3.54.

31. Eusebio, *H.E.* 6.3.

32. Eusebio, *H.E.* 6.21.

33. Harnack, *op. cit.*, p. 368.

34. *Contra Celso* 3.55.

35. Véase el cap. 1, n. 66, y G. Highet, *Poets in a Landscape*, pp.; 231s.

36. Febe, en Ro. 16.1s., ocupa una posición oficial. Ella es *patrona* de la iglesia, que tiene asiento en su hogar, y su categoría es de una diaconisa acreditada como tal. Sobre esta función, véase la *duae ministrae* de Plinio, *Ep.* 10.96; 1 Ti. 3.11 probablemente también alude a este oficio.
Es posible que Junias (Ro. 16.7) sea una mujer (el caso acusativo, *Junian*, en que aparece aquí, sería el mismo tanto para un hombre como para una mujer), y que «apóstoles» aquí indique «apóstoles de Jesucristo», especialmente porque Pablo dice que ellos fueron cristianos antes que él.

37. *Contra Celso* 3.55.

38. *Ap. Const.* 1.10.

39. *Ad Uxorem* 2.3-7.

40. Y también destructoras de nervios. Como señala Tertuliano, en cualquier momento el marido podía denunciar a su esposa como cristiana y, a menos que ella se retractase, tendría que enfrentar la ejecución. Ya hemos visto suceder eso en Roma cuando la denuncia que un aristócrata hizo de su segunda esposa se constituyó en el tema principal de la *Segunda Apología*, de Justino.

41. *Ad Uxorem* 2.7.

42. *De Praescr.* 41.

43. Véase W. H. Ramsey, *The Church in the Roman Empire*, pp. 375ss.

44. *Dio.* 67.14; cf. Suetonio, *Domit.* 15 y cap. 5, n. 38.

45. Eusebio, *H.E.* 5.1-61.

46. Teófilo, *Ad. Autol.* 4.

47. *Ad. Autol.* 9.

48. *Ad. Autol.* 13.

49. *Ad. Autol.* 15.

50. *Ad. Autol.* 6.

51. *Ad. Autol.* 5.

52. *Ad. Autol.* 3, 7, 8.

53. *Ad. Autol.* 14.

54. *Presb.* II.

55. Posteriormente, por supuesto, Santiago alcanzó el liderazgo en la iglesia de Jerusalén y fue sucedido por otro de los parientes del Señor.

56. Véase sobre este término, A. R. George, *Communion with God.*

57. *1 Apol.* 9.

58. Las descripciones que siguen son tomadas de Tertuliano, *Apologét.*

39. Véase, sin embargo, cap. 2, n. 54.

59. *Epi.* 10.96.

60. *1 Apol.* 14.

61. Plinio *Ep.* 10.96; Luciano, *De Morte Peregrini, passim.*

62. *Med.* 11.3; Gal., *De Sententiis Politiae Platonicae.*

63. *Ef.* 10.

64. *2 Clemente* 13.3. Aunque *2 Clemente* contiene mucho material homilético, se escribió para utilizarse en la iglesia durante el culto. En consecuencia, la asombrosa afirmación de Conzelmann: «Ninguna predicación cristiana primitiva nos ha sido transmitida ... la más antigua es *2 Clemente* » (*The Theology of the New Testament*, p. 88) es tan equívoca con respecto a *2 Clemente* como injuriosa para con Hechos.

65. Lamentablemente, la variedad de buenas obras cristianas (cf. Tit. 2.7, en el griego) tendió a fosilizarse, a medida que pasaba el tiempo, en las categorías más obvias de continencia sexual y abstinencia de toda crueldad o idolatría. Pero estos indicios de la ética cristiana nunca sustituyeron enteramente el florecimiento del verdadero *ágape* cristiano.

66. Harnack (*Mission and Expansion*, pp. 208s.) ha señalado la curiosa paradoja de la teología moral cristiana en este aspecto. Por un lado, daban por concedido que los paganos sabían casi intuitivamente lo que era la virtud; en este sentido, la moral cristiana no era nueva. Los filósofos la profesaban, aunque no la cumplieran. Por otro lado, aducían que la calidad de su vida cristiana era una demostración de la vida sobrenatural que obraba dentro de ellos y, en este sentido, por lo tanto, era algo enteramente nuevo. Si un Celso tenía que confesar que «nadie podría cambiar enteramente a personas que pecan por naturaleza y por hábito, ni siquiera mediante el castigo, y mucho menos mediante la misericordia (Orígenes, *Contra Celso* 3.65), el autor de la *Epístola a Diogneto* podíaseñalar vidas cristianas y decir: «Esto no parece obra de hombre: esto es el poder de Dios» (*Diogn.* 7).

67. *Oct.* 22.8; Tertuliano, *Apol.* 15.

68. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, pp. 330ss.

69. *Apologét.* 21.

70. Cap. 5.

71. 1 P. 1.8; Tácito, *An.* 15.44.

72. No es improbable que Flavio Sabino, hermano mayor del emperador Vespasiano, que pereció en el año de los cuatro emperadores, 69 d.C., fuera cristiano. En tal caso su conversión puede

haberse debido a los sucesos de los cuales fue testigo cuando, como *Praefectus Urbi*, estaba encargado de la ejecución de los cristianos acusados de incendio premeditado. Había sido un hombre de acción a través de toda su distinguida carrera, en el curso de la cual había servido al estado en 35 campañas, habiendo, además, sido gobernador de Moesia. Por lo tanto, con sorpresa leemos que se volvió «un hombre apacible que aborrecía las matanzas y el derramamiento de sangre» al fin de su vida. «Algunos opinaban que se había vuelto perezoso, mientras que otros creían que se había reblandecido y estaba ansioso de ahorrar la sangre de sus compatriotas» (Tácito, *Hist.* 3.65 y 75). La última conjetura demostró ser la más verosímil por cuanto murió «desarmado y sin mostrar intención alguna de huir» (Tácito, *Hist.* 3.73), cuando los vitelianos asaltaron el Capitolio. Todo esto, sin embargo, no prueba que haya sido cristiano. Pero cuando esto se considera juntamente con el hecho de que su sobrina Domitila y otros de la familia eran cristianos, la repentina transformación de un hombre de acción en un hombre de paz, de un soldado en un mártir, de un hombre cuyo oficio era el de las armas en alguien que aborrecía derramar sangre, entonces es probable que haya estado bajo influencia cristiana, para decir lo menos. La causa más probable fue la matanza general de cristianos, acto que disgustó a la sociedad romana y en el cual Sabino estuvo oficialmente implicado. Bien puede ser que la penetración de cristianismo en la familia imperial de esta manera haya sido el resultado directo del fiel testimonio de los mártires cristianos del año 64 d.C.

73. *Apologét.* 50.

74. *1 Clem.* 5.

75. Registrado por Eusebio *H.E.* 2.8.

76. *Op. cit.*, p. 131.

77. G. B. Caird, *Principalities and Powers*; H. Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament*. Véase también K. E. Koch, *Between Christ and Satan*.

78. *The Significance of Satan* y *Essentials of Demonology*.

79. *2 Apol.* 6.

80. *Adv. Haer.* 2.32.

81. *Idem.*

82. *Adv. Haer.* 2.31-32.

83. *Contra Celso* 2.51.

84. *Contra Celso* 1.6; 7.4. Las palabras de Orígenes se refieren claramente a recontar algunos relatos acerca de Jesús.

85. *Contra Celso* 7.4.

86. *Diál.* 85.

87. *Apol.* 23.

88. *Apol.* 23.

89. *Oct.* 27.

90. *Orat.* 12-19.

91. *Contra Celso, passim.*

92. *Ad. Demetr.* 15, *Ad. Donat.* 5.

93. 8.1.

94. Véanse el Papiro Mágico de París y, por supuesto, Hch. 19.13ss.

95. 8.1.

96. El mismo capítulo de las *Constituciones* destaca esto. Precisamente, lo mismo ocurrió en días de Jesús. Sus poderosas obras podían ser o bien pasadas por alto debido a la incredulidad persistente, o bien atribuidas a Belzebú.

97. Orígenes, *Contra Celso* 8.36.

98. En su obra masiva *Possession, Demoniacal and Other.* Véase, p. ej., p. 389: «La réplica puramente negativa [es decir, a la cuestión de los «fenómenos parasíquicos»] que tanto facilitó al racionalismo histórico la crítica de todos estos relatos ya no resulta francamente posible en la actualidad.»

99.

After the Apostles, pp. 61-71. Su opinión tiene peso especial dado que él era no solamente profesor de historia eclesiástica, sino también

misionero. Registra evidencia tanto de exorcismos como de curaciones en los campos misioneros contemporáneos.

100. Las autoridades de la *Overseas Missionary Fellowship* mencionan en una carta numerosos casos de esta especie en el sudeste de Asia, refiriéndose a tal documentación escrita como *Borneo Breakthrough* por S. Houlison, y *Demons Despoiled*, por N. M Nordmo. Y prosigue: «Lo que se denomina "posesión demoníaca" parece vincularse mayormente con manifestaciones dramáticas de posesión de demonios o de influencia de los mismos. Pero en nuestra opinión esto es la señal y el síntoma, mientras que el verdadero nudo del problema es la sumisión a demonios cuya manifestación, aparte de la posesión demoníaca, incluye servicio como médiums, trances como el caminar sobre el fuego, soportar espadas atravesando las mejillas y la lengua, y cosas por el estilo, así como manifestaciones de violencia y maldad demoníacas completamente desvinculadas de las evidencias comunes de los trances o la "posesión".» La conclusión de Foster (véase nota anterior) es la siguiente: «Esta joven iglesia está repitiendo la experiencia de la iglesia primitiva y es fiel a la tradición de la predicación tanto apostólica como subapostólica» (*op. cit.*, p. 71). Véase también C. N. Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp. 105s. «Gozo por la redención de la esclavitud ejercida por ídolos y demonios, gozo en el gran Creador y Preservador es la prominente característica del cristianismo de muchos pueblos. Entre los salvajes convertidos esa es, a veces, toda la religión.» Y procede a dar ejemplos específicos.

101. Véase, p. ej., K. E. Kock, *Between Christ and Satan*.

102. P. 237.

VIII
Los métodos de evangelización

El cristianismo es digno de ser atesorado, pero debe ser proclamado con los labios. Si existe alguna falla en cualquiera de los dos aspectos, el evangelio no puede ser comunicado. En la sección I observamos la calidad de vida cristiana que respaldaba el mensaje de los Evangelios. Ahora veremos algunos de los métodos que utilizaban para explicar el cambio que Cristo había hecho en su vida.

Cuando pensamos en los métodos de evangelización de nuestros días, vienen a nuestra mente la predicación en el edificio de un templo o quizás en un gran escenario al aire libre. Por supuesto, debemos dejar de lado esas presuposiciones al analizar la evangelización en la iglesia primitiva. Nada sabían aquellos primeros cristianos de discursos que siguieran ciertos modelos homiléticos, en el marco de las cuatro paredes de un templo. Más aún, durante más de ciento cincuenta años carecieron de edificios clericales, y hubo la más grande variedad posible en la clase y el contenido de la predicación de evangelización.

1. La evangelización pública

Predicación en las sinagogas

La sinagoga fue un semillero fértil para la evangelización entre los judíos. Dondequiera que hubiese judíos, había también sinagogas a las que todos los israelitas fieles debían asistir semanalmente; hasta atraían a un número considerable de gentiles «temerosos de Dios». He aquí una congregación preparada para escuchar a los misioneros cristianos. Es lamentable que C. W. Dugmore, en su libro *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, prestara tan escasa atención a la magnífica oportunidad que el sistema de las sinagogas proveía a los evangelistas. Indudablemente, fue uno de los factores más

importantes en la extensión inicial de la fe cristiana. Las sinagogas fomentaban la devoción, la disciplina y el aprendizaje. De estos elementos, el último es de suma importancia. Recientemente, Rowley ha hecho notar que la sinagoga era el lugar principal para la tora, donde se leía la ley y se inculcaban los mandamientos.[1] El servicio incluía el *Shemah*, la oración, la lectura de la Ley y los Profetas, a menudo seguida por una exposición, y la bendición final. Cualquier miembro de la congregación podía ser llamado para leer las Escrituras y cualquiera podía hacer la exposición. De ninguna manera era privilegio de la clase sacerdotal. En realidad, el único elemento sacerdotal en todo el culto era la bendición que se obviaba si no había ningún sacerdote presente. Esta elasticidad en el ministerio explica el hecho de que Jesús fuera invitado a leer a los Profetas en su sinagoga natal de Nazaret, y que Pablo fuera a menudo invitado, como un distinguido visitante fariseo, a leer y predicar a la congregación durante el transcurso de sus viajes misioneros. En Israel los misioneros cristianos aceptaban estas oportunidades con agradecimiento durante las tres décadas decisivas anteriores al momento en que se les cerró en su propio rostro la puerta de las sinagogas.

El sermón en la sinagoga de Antioquía de Pisidia es un modelo de acercamiento misionero a los judíos, así como los discursos de Listra y Atenas fueron dos muestras de predicación misionera a los gentiles. Lucas intenta, indudablemente, que sus lectores lo vean como modelo de evangelización en el contexto de una sinagoga. El discurso consta de tres partes, cada una de ella determinada por una apelación para captar la atención de los oyentes (Hch. 13.16, 26, 38). En la primera, muestra cómo la historia del pueblo de Dios lleva al advenimiento del Mesías. La segunda está dedicada a la exposición de las buenas nuevas de Jesús, en quien las profecías antiguas han tenido cumplimiento, se han concentrado las bendiciones davídicas y ha tenido lugar la adopción divina. Resalta su muerte, sepultura y resurrección. Enfrenta honestamente la dificultad del rechazo por parte de Israel y la muerte en la cruz; todo esto era para que se

cumplieran plenamente las Escrituras. La tercera parte del sermón pone el acento en el perdón de los pecados, al alcance de todos por medio de Cristo resucitado; la libertad que ofrece y que nunca se pudo alcanzar por la ley mosaica, y la necesidad de una respuesta de fe a él. Una advertencia solemne concluye la exposición: no se debe menospreciar la piedad de Dios.

Este mensaje era el apropiado para la situación de sus oyentes. Los misioneros cristianos comenzaron donde aquellos estaban: arraigados en la historia de Israel, enfatizando su origen y fe común, que unían tanto a predicadores como a oyentes. Les mostraron la importancia y el cumplimiento de las Escrituras antiguas. Esta religión no era algo nuevo, sino el clímax del acercamiento de Dios, el florecimiento de la historia de Israel. Los hechos más importantes acerca de Jesús se presentan con claridad: él es el centro del kerigma y no existen intenciones de evadir los inconvenientes que la creencia en su mesiazgo traerá aparejada para los judíos. Esta confrontación real con los problemas debe haber llevado su tiempo de búsqueda escritural, que parece haber sido uno de los hechos más importantes en la predicación a los judíos.[2] La exposición es intensa, adecuada a las circunstancias, preocupaciones y conciencias de los oyentes. Para exponer la verdad de su mensaje el evangelista utiliza el testimonio personal, la apelación directa y la advertencia. Su propósito es convencerlos de que Jesús es el Mesías y traerlos a la novedad de vida que él mismo ha encontrado en Cristo.

Rollan Allen ha señalado cuatro características de este acercamiento a los judíos por medio de las sinagogas.[3] Primero, se advierten la simpatía e identificación de Pablo con la susceptibilidad de sus oyentes: hay claridad en la presentación, apertura para aceptar las cosas buenas de la posición de ellos y simpatía por sus dificultades. Todas son señales de un acercamiento sabio y lleno de tacto. Segundo, demuestra su valor al reconocer abiertamente las dificultades, proclamando la verdad inconmovible y negándose a facilitar las cosas difíciles. Tercero, hay respeto por los oyentes, sus facultades intelectuales y sus necesidades espirituales. Finalmente, hay una indudable

confianza en la verdad y el poder del mensaje del evangelio. No es errado suponer que éstas eran las características típicas de la predicación en las sinagogas en los días primitivos, en tanto las oportunidades aún estaban al alcance de la mano.

Predicación al aire libre

Además de trabajar en las sinagogas y por medio de ellas, los discípulos siguieron a su Maestro en la predicación al aire libre. Los Hechos nos presentan innumerables ejemplos de esto: en Jerusalén, Samaria, Listra y Atenas. Este tipo de encuentros sólo podía ser efectivo en los lugares por los que se transita naturalmente o se reúne mucha gente. En este sentido, la zona del templo era el sitio favorito. Todos los esfuerzos de este tipo debían ser dinámicos y desafiantes. Y si hay alguna «ayuda visual» para enfatizar el poder del evangelio, mucho mejor aún. Las lenguas de Pentecostés y la sanidad en la puerta La Hermosa del templo fueron útiles para dos propósitos principales (además del beneficio para aquellos que las recibieron): atrajeron a la gente para que pudieran oír la predicación y demostraron en términos irrebatibles las doctrinas fundamentales del evangelio, el amor de Dios hacia los necesitados y su poder para romper con las fuerzas del pecado y el sufrimiento en la vida humana.[4] Si la reunión atrajo también la atención desfavorable de las autoridades romanas o judías, no importaba. Esto último añadía mayor significación a la predicación y facilitaba la consiguiente dispersión en grupos pequeños para la discusión e instrucción.

La predicación al aire libre no fue una innovación dentro del judaísmo. Se había practicado durante mucho tiempo en Palestina y en otros lugares, en los patios, a campo abierto, a las orillas de los ríos y en los mercados. Cuando un predicador famoso (*darshan*) venía a una ciudad o aldea, «entonces todos los judíos se reunían alrededor de él, le construían una plataforma y lo escuchaban y aprendían su doctrina».[5] Algunas sinagogas hasta llegaron a solventar giras de enseñanza y predicación para algunos talentosos intérpretes de la tora.[6] Así que no había nada de particularmente novedoso en el trabajo al aire libre de los

misioneros cristianos. El mundo antiguo estaba acostumbrado a él, tanto en la forma judía como en la practicada por otros misioneros errantes. La evidencia no es tan completa como sería de desear, pero es indudable que la evangelización al aire libre continuó a lo largo de los dos primeros siglos. Como ya se ha visto, Ireneo estaba acostumbrado a predicar en los mercados, no sólo de la ciudad de Lugdunum, sino también en las aldeas y villorrios de los alrededores.[7] Cipriano llegó a desafiar a las autoridades para que lo arrestasen mientras predicaba en un mercado, durante un período de persecución.[8] Por medio de los siguientes ejemplos, se puede obtener alguna idea del contenido y método de sus predicaciones.

Al comienzo de su *Historia Eclesiástica,* Eusebio registra la interesante correspondencia entre Jesús y Abgar de Edesa. Estas cartas fueron tomadas por genuinas, cualquiera haya sido su origen. Incluso se podían encontrar, afirma, en los archivos públicos de Edesa, escritas en sirio. No pueden tener una antigüedad mayor que el siglo 2. Su contenido no tiene importancia, excepto por la promesa de Jesús de enviar a uno de sus discípulos a Edesa. La historia continúa diciendo que esto se cumplió cuando Tadeo se dirigió allá, después de la resurrección de Cristo. Tadeo encontró a Abgar con el ánimo dispuesto y creyendo lo que había oído acerca de Jesús. Así que lo curó de su enfermedad y «predicó la palabra de Dios».[9] Cuando le pidieron que dijera más «acerca de la venida de Cristo, cómo había sucedido, y sobre su poder, cómo hizo estas cosas», Tadeo respondió:

> Permaneceré en silencio por ahora, pero debido a que fui enviado a predicar la palabra, reúnan en asamblea mañana a todos los ciudadanos y predicaré ante ellos y les mostraré el camino de la vida, sobre la venida de Jesús y cómo sucedió, y acerca de su misión y las razones por las que fue enviado por su Padre, y acerca de su poder ... su entrega y humillación, y cómo se rebajó a sí mismo, dejando de lado y no tomando en cuenta su divinidad, y cómo fue crucificado, y descendió al Hades, y redimió lo que no había sido

> redimido desde la fundación del mundo, y se levantó de la muerte, y aunque descendió solo, ascendió al trono de su Padre con una gran multitud.[10]

Aunque esto resulta increíble como registro de Tadeo y Abgar, es lo suficientemente ilustrativo acerca de la predicación al aire libre en aquellos primeros días de la cristiandad. El relato está bastante restringido. Los milagros están severamente sometidos a la predicación, a la que sirven como complemento y llamada de atención, de la misma manera que en los Hechos de los Apóstoles. La predicación, en sí misma, está centrada en la persona, misión, pasión, resurrección y poder de Jesús de Nazaret, como lo estuvo en la iglesia primitiva.

Un segundo ejemplo viene de Roma. El autor de las *Recogniciones* seudo-clementinas explica cómo escuchó, un otoño en Roma, a un predicador al aire libre, quien se había parado en un sitio público y había dicho:

> Hombres de Roma, oíd. El Hijo de Dios vino a Judea, proclamando vida eterna a todos los que la deseen, si viven de acuerdo con la voluntad del Padre que lo envió. Así que cambiad vuestra manera de vivir de lo peor a lo mejor, de las cosas temporales a las cosas eternas. Porque sabéis que hay un Dios que está en el cielo, en cuyo mundo vivís una vida pecaminosa delante de sus santos ojos. Pero si os arrepentís y vivís de acuerdo con sus consejos, entonces, habiendo nacido en otro mundo y conseguido la vida eterna, disfrutaréis de inenarrables bendiciones. Pero si os negáis a creer, vuestras almas, después de la disolución del cuerpo, serán arrojadas al fuego, donde, sufriendo eternamente, os arrepentiréis de vuestras erradas decisiones. Porque para todos las personas la oportunidad de arrepentimiento está sujeta a esta vida presente.[11]

Una vez más, la proclamación era directa y sin retaceos: a los romanos, que tomaban su astrología seriamente, no les iba a parecer importante que «el Hijo de Dios» hubiese nacido en Judea.[12] El desafío al arrepentimiento y la fe, junto con las

promesas de gozo y las advertencias sobre el infierno, eran características de la predicación, tanto del segundo siglo como del primero.

También la repercusión debe haber sido poco común. El escritor lamenta que nadie hubiera tomado al predicador seriamente como para ir a Judea y comprobar la verdad de lo que estaba proclamando. Todo el efecto parecía haber sido inútil. Pero no fue así. El mismo escritor comenzó a reflexionar: «¿Por qué acuso a otros cuando yo mismo soy culpable de igual crimen de descuido? Por lo tanto, ya mismo saldré para Judea, tan pronto como pueda arreglar mis asuntos». Esto le llevó más tiempo del que pensaba. Pero, finalmente, se embarcó y, debido a vientos adversos, se encontró en Alejandría en lugar de Judea. Preguntando, pudo averiguar que había alguien «relacionado con Jesús, un hebreo de nombre Bernabé, que dice que es uno de sus discípulos. Está aquí y predica a todos los que quieran escucharlo acerca de la promesa de Cristo».

> Entonces fui allí —continúa el escritor— y cuando llegué estuve escuchando sus palabras junto con la gente que lo rodeaba. Vi que estaba hablando la verdad, no con habilidad dialéctica, sino que lo hacía sin preparación alguna, contando lo que había visto y oído que el Hijo manifiesto de Dios había hecho y dicho. Y hasta de la multitud que estaba a su alrededor obtuvo muchos testimonios de los milagros y enseñanzas (de Jesús), que estaba narrando.[13]

La simplicidad y lo directo de este predicador errante, que no aceptaba honorarios y que se contentaba con obtener un hospedaje temporario donde podía, como alguien profundamente convencido de la verdad de su mensaje, debe haber sido habitual en los predicadores al aire libre. La misma simplicidad, la misma espontaneidad, la misma apelación al testimonio de aquellos que, como el predicador, habían encontrado la verdad eran características de este tipo de evangelización. Aun más ilustrativo resulta , quizá, el relato del propio autor. La burla, las bromas, el escarnio, aun el daño físico

infligido al predicador que él describe deben haber sucedido en incontables plataformas públicas.

> Pero mientras la multitud aceptaba gustosa las cosas que él hablaba tan simplemente, los filósofos, impulsados por su mucho conocimiento, comenzaron a reírse y burlarse de él, bromeando y tratando de ponerlo en ridículo con excesiva presunción, trayendo a la luz el gran recurso de sus silogismos. Pero él dejó de lado sus bromas y se negó a sacar conclusiones de sus preguntas capciosas y continuó, sin avergonzarse, con lo que estaba diciendo. Y entonces, uno de ellos preguntó: «¿Por qué el mosquito, aunque es tan pequeño, está equipado no sólo con seis patas, sino también con alas, mientras que el elefante, el más grande de los animales, no tiene alas y sólo tiene cuatro patas?»

El predicador no se dejó abatir: «No tiene sentido decirte la razón de las estructuras diferentes del mosquito y el elefante, cuando eres completamente ignorante acerca del Dios que hizo a ambos». Podía, dice, contestar las preguntas frívolas si se las hacían sinceramente, pero se negaba a intervenir en cuestiones sin sentido como ésta, porque estaba impulsado por la necesidad de cumplir su comisión.

> Tenemos la comisión de transmitirles sólo las palabras de aquel que nos envió. En lugar de pruebas lógicas, les traemos muchos testigos de entre ustedes ... Por supuesto que están en libertad de aceptar o rechazar el testimonio adecuado de esta clase. Pero no dejaré de declarar lo que es para vuestro propio beneficio: callarme sería la perdición para mí, así como rechazarlo será vuestra ruina.

Este intercambio fue seguido de risas, desacuerdos y violencia y «Clemente» encontró dificultades para llevar ileso al predicador hasta su hospedaje, a fin de preguntarle más acerca de la fe cristiana.

Aunque las seudo-clementinas son novelas históricas imaginarias, deben haber guardado cierta verosimilitud a fin de

conseguir gran cantidad de lectores. Podemos tomar este cuadro de predicación al aire libre como verdadera representación de lo que estaba ocurriendo a lo largo y a lo ancho del Oriente medio en los primeros siglos de vida de la iglesia.

Predicación profética

Hasta aquí hemos analizado la predicación cristiana «ortodoxa», tanto en la sinagoga como al aire libre, tal como la encontraríamos en nuestros días. Pero en los primeros días de la iglesia no podemos dejar de considerar a los profetas, hombres que hablaban directamente en el nombre de Cristo. El fenómeno está bien documentado en el Nuevo Testamento. Había profetas en Jerusalén y Cesarea, en Antioquía, Roma, Corinto, Tesalónica y las iglesias del Asia Menor.[14] La profecía era un don que sólo algunos poseían:[15] se lo tenía en gran estima, próximo al don apostólico mismo porque, a través de ambos, Jesús se comunicaba directamente con su pueblo.[16] Los profetas estaban unidos a los apóstoles en su carácter de fundadores de la iglesia (Ef. 2.20; 3.5), simplemente por razón de que ambos eran agentes de la revelación. La literatura moderna se refiere frecuentemente a la profecía como a un «éxtasis», lo cual no es correcto. El profeta no estaba lleno de una urgencia compulsiva y estaba en completo control de su mente (*nous*), en contraste con el que hablaba en lenguas, cuya mente no recibía información alguna (1 Co. 14.3, 32). La profecía, por lo tanto, era un discurso coherente, bajo el dominio directo del Espíritu Santo. Lo ejercían tanto hombres como mujeres y parece haber sido muy variada en sus contenidos. Su gama se extendía desde las predicciones de Agabo (Hch. 11.28), los misterios del Apocalipsis, la elección de un cierto cristiano para el servicio (1 Ti. 4.14), el testimonio acerca de Jesús (Ap. 19.10) para utilizar en la evangelización (1 Co. 14.24s.) y edificación, consolación, enseñanza.[17] Esta palabra directa de Dios, si era genuina, debía estar en perfecto acuerdo con el contenido de la fe apostólica. Pablo enfatiza que los oyentes deben juzgar si la profecía es genuina (1 Co. 14.29s.), si ella atesora o no la doctrina apostólica (1 Co. 14.37-39). La

Didaqué enfatiza la importancia de un comportamiento celestial en aquellos que dicen poseer este don genuinamente.[18] La profecía continuó en la iglesia, el movimiento montanista no fue una erupción aislada. Tertuliano menciona justamente que el obispo de Roma había reconocido el don profético de Montano, Prisca y Maximila, antes de que la falsa acusación de Praxeas contra los profetas mismos y sus iglesias[19] lo hiciera cambiar de idea. Dando por sentado que la profecía declinó conforme creció el poder del episcopado (¡tanto fue así que el obispo con el tiempo quiso absorber la función profética!) y a pesar de que el canon del Nuevo Testamento, de manera creciente, lo hizo menos necesario, continuó firmemente durante el siglo 3 y causó una gran impresión en la gente común.

Hay un pasaje famoso en *Contra Celso*[20] de Orígenes que habla sobre este tipo de predicación. Orígenes responde a la queja de Celso acerca del hecho de que

> hay demasiados hombres anónimos que profetizan con la menor excusa y por causas triviales, tanto dentro como fuera de los templos. Y hay algunos que van mendigando y vagabundeando alrededor de las ciudades o los campamentos militares y pretenden estar conmovidos, como si realmente estuvieran dando alguna respuesta de oráculo. Es una costumbre común y ordinaria decir: «Soy Dios (o un hijo de Dios o un espíritu divino) y he venido. El mundo será destruido. Y vosotros, oh hombres, debéis perecer por causa de vuestras iniquidades. Pero deseo salvaros. Y me veréis retornar otra vez con poder celestial. Bendito aquel que me adora ahora. Pero enviaré fuego eterno sobre todos los demás, ciudades y países. Aquellos que se niegan a reconocer los castigos que penden sobre ellos, se arrepentirán y lamentarán en vano. Pero guardaré para siempre a aquellos que han sido convencidos por mis palabras.»

Eso en cuanto a las profecías. Los predicadores parecían continuar luego hablando en lenguas, si juzgamos a partir de la próxima afirmación de Celso. «Después de haber blandido estas

amenazas, continúan agregando lamentos incomprensibles, incoherentes y sumamente oscuros, cuyo significado ninguna persona inteligente puede descubrir. No tienen sentido ni significado y permiten que cualquier tonto brujo tome las palabras en el sentido que más le guste.»

Se ha argumentado que esta acusación de Celso, con la que Orígenes está visiblemente molesto, se refiere a la profecía pagana[21] o al montanismo.[22] Pero ambas sugerencias son improbables. Estos hombres pertenecían a la Gran Iglesia y, como lo señaló W. L. Knox, el contenido de su proclamación es la parodia de Celso de «un perfecto y buen predicador antiniceno de tipo realmente entusiasta».[23] El argumento de Knox ha sido, hace poco, vindicado notablemente, al descubrirse la *Homilía sobre Pascua*, de Melito.[24] Este Melito, obispo de Sardis hacia el final del siglo 2, también era profeta. Eusebio nos manifiesta que «vivía en el Espíritu Santo en todas las cosas».[25] Lo mismo podría decirse de Ignacio, quien en ocasiones hablaba bajo inspiración directa, como un profeta cristiano: «Cuando estuve entre vosotros hablé a grandes voces, con la voz de Dios», les recuerda a los de Filadelfia.[26] Al final de su *Homilía*, Melito, de improviso, se vuelve a la profecía cristiana, y Cristo habla a través de él en primera persona. El cambio es sorprendente. Melito está predicando: «El Señor, habiéndose revestido de naturaleza humana y habiendo sufrido por los que sufrieron, habiéndose hecho esclavo por los esclavos y habiendo sido sepultado por los sepultados (*sc.* en pecado), se ha levantado de los muertos y con voz fuerte proclama su mensaje (*fōnēn*)». Y a partir de allí comienza la profecía:

> ¿Quién podrá contender contra mí? Que se ponga delante de mí.
> Yo he librado a los condenados. Yo he dado vida a los muertos.
> He resucitado a los sepultados. ¿Quién discutirá conmigo?
> Soy yo, dice Cristo, quien he destruido a la muerte. He triunfado sobre el enemigo. He destruido al Hades y he

> esclavizado al Hombre Fuerte y he elevado a la humanidad hasta las alturas celestes. Yo soy, dice Cristo.
> Por tanto, venid aquí todas las familias de los hombres, cargadas de vuestros pecados, y recibid el perdón por vuestras faltas. Porque yo soy vuestro perdón.
> Yo soy la Pascua que trae la salvación. Soy el cordero sacrificado por vosotros.
> Soy vuestra inmersión radiante, vuestra vida, vuestra resurrección.
> Soy vuestra luz, vuestra salvación, vuestro Rey.
> Soy yo quien os eleva a las alturas celestiales.
> Soy yo quien os da la resurrección allí.
> Yo os mostraré al Padre Eterno. Yo os elevaré con mi propia mano derecha.[27]

Tal inspiración directa de un profeta no obnubilaba sus propias características de estilo. El Melito de esta conclusión profética a su sermón es, manifiestamente, el mismo hombre que escribió el comienzo más sobrio. Para ejemplo, puede compararse el siguiente extracto:

> Jesús es todo. Cuando juzga es la Ley; cuando enseña, es la Palabra; cuando salva, es la Gracia; cuando implora, es el Padre; cuando se entrega, es el Hijo; cuando sufre, es el Cordero; cuando es enterrado, es el Hombre; cuando resucita, es Dios. Eso es Jesucristo. A él sea la gloria por siempre, amén.[28]

El estilo algo florido y asiático del hombre[29] es transformado y elevado en ritmo, en asonancia, en poder y dirección, cuando se inspira proféticamente como representante de Jesús. No resulta difícil ver la razón por la que este tipo excitante de predicación dinámica traía como consecuencia la burla de Celso. No es difícil tampoco imaginar la reacción que ejercía sobre la mente oriental, emotiva, de la audiencia común. En todos los acontecimientos, la profecía de esta naturaleza se utilizaba en la predicación evangelizadora desde épocas tan tempranas como 1 Corintios (14.24s.), y aún estaba floreciente hacia el final del siglo 2.

El valor de la predicación

Por lo tanto, la predicación, fuera en la sinagoga, en las reuniones cristianas o al aire libre, normal o bajo inspiración directa, era un factor de importancia en los métodos de la misión. Sin embargo, el rompimiento con la sinagoga, la persecución y la ausencia de edificios cristianos para la adoración restringían la proclamación formal del evangelio. Resultaba difícil reunir una gran asamblea sin invitar la acción policial, y Latourette acierta en su juicio de que «los agentes principales de la expansión del cristianismo no parecen haber sido aquellos que hacían de ello una profesión o la parte más importante de sus ocupaciones, sino los hombres y mujeres que vivían de una manera puramente secular y hablaban de su fe a los que encontraban a su paso».[30] No obstante, a pesar de lo difícil e inconveniente, un gran número de cristianos debe haberse consagrado a la predicación a lo largo del mundo antiguo. San Pablo no era el único hombre que hacía de la proclamación de Cristo el propósito esencial de su vida, ni el único que se sentía constreñido a exclamar: «Pobre de mí si no predicara el evangelio». Un hermoso ejemplo de la actitud hacia la predicación adoptada por Orígenes, uno de los grandes intelectuales de fines del siglo 2, se encuentra en su comentario sobre el Salmo 36. Se podría esperar que el responsable de la Escuela Catequística de Alejandría, el hombre que apabullaba a los filósofos en su propio terreno, fuera poco fervoroso en su predicación y demasiado académico en su aproximación a ella. Pero en realidad era todo lo contrario.

En su comentario sobre el Salmo 36 Orígenes habla de los predicadores cristianos bajo la metáfora de saetas de Dios.

> Todo aquel a través del cual Cristo habla, es decir, los hombres rectos y los predicadores que exponen la palabra de Dios para traer a las personas a la salvación —y no meramente los apóstoles y los profetas— pueden ser llamados saetas de Dios. Pero lo que más lamento es que veo pocas saetas de Dios. Hay pocos que hablan como para inflamar el corazón del que escucha, quitarlo del pecado y

> convertirlo al arrepentimiento. Pocos hablan de manera que el corazón de sus oyentes se sienta profundamente convencido y sus ojos derramen lágrimas de contrición. Pocos develan la luz de la esperanza futura, la maravilla del cielo y la gloria del reino de Dios, de tal manera que, por su sentida predicación, tengan éxito en persuadir a los hombres para que rechacen lo visible y busquen lo invisible, dejen de lado lo temporal y busquen lo eternal. Hay muy pocos predicadores de este calibre.

Teme que los celos profesionales y la rivalidad muy a menudo transformen a los pocos predicadores buenos en inútiles para alcanzar a aquellos que tratan de ganar. Y continuando en esta tónica humilde y sensible, Orígenes comparte con el lector su temor de que él mismo pueda convertirse en una saeta del diablo que provoque la caída o el tropiezo de alguno, por lo que dice o hace. «Algunas veces pensamos que estamos refutando a alguien y hablamos con mala disposición, y nos ponemos agresivos y discutidores mientras buscamos ganar nuestro caso, sin importarnos las expresiones utilizadas. Entonces el diablo toma nuestra boca y la utiliza como arco desde el cual puede arrojar sus saetas.»[31] Tal era el temor interior de un hombre del cual Eusebio pudo decir: «Como su doctrina, así era su vida; y como su vida, así era su doctrina. Fue así como, por la gracia de Dios, indujo a muchos a imitarlo».[32] No resulta sorprendente que, con esa personalidad, muchos eran los paganos que se acercaban a él para escuchar la palabra de Dios, aun en tiempos de persecución activa. Como él mismo lo dijo, hay demasiados pocos predicadores de ese calibre.

La predicación por medio de la enseñanza

Uno de los aspectos menos felices del gran libro de Dodd *La predicación apostólica y sus desarrollos* es la separación arbitraria que hace entre la predicación y la enseñanza, entre *kerigma* y *didaqué*. Varios eruditos habían advertido esto, pero recientemente ha sido objeto de un tratamiento en escala completa en *Preaching and Teaching in the Earliest Church*, de R. C. Worley. El

autor muestra que tanto en el judaísmo como en la cristiandad primitiva no existía un corte tan claro entre el trabajo del evangelista y el del maestro. Por cierto, esto es aparentemente así en el período que va desde Pablo hasta Orígenes. Ambos evangelizaban a través de la enseñanza de la fe cristiana. La escuela de Orígenes en Alejandría había sido fundada en principio para inculcar enseñanza básica. A los dieciocho años Orígenes estaba dirigiendo la escuela «para instrucción elemental en la fe».[33] Pero era una agencia tanto de evangelización como didáctica. «Algunos de los gentiles venían a él para escuchar la palabra de Dios», y se transformaron en cristianos valerosos y fuertes que sellaron su testimonio con su sangre. Hombres como Plutarco, Severo, Herón y Heráclido, así como mujeres de la talla de Herais, todos fueron martirizados.[34] La predicación y la enseñanza iban juntas, y también había muchos trabajos prácticos, como la visita a los prisioneros, el aliento hacia aquellos que habían sido condenados a la muerte por su fe, así como el trabajar para vivir y el someterse a una gran abstinencia en la comida, bebida, sueño, dinero y vestimenta. Ya hemos mencionado algunas escuelas de enseñanza cristiana o filosofía como ésta. La primera que conocemos fue fundada por Justino en Roma. Era bien sabido que él iba a dar instrucciones sobre la fe a todo aquel que lo deseara mientras se mantenía a sí mismo con discursos filosóficos, como lo había dicho en sus días antes de convertirse al cristianismo. Justino proporciona una lista detallada de sus actividades, en su defensa ante el prefecto de la ciudad de Roma, Rústico, que lo llevó a la ejecución. Como respuesta a la pregunta de Rústico acerca de la doctrina que profesaba, Justino afirmó: «Me he propuesto aprender todas las doctrinas, pero finalmente he descubierto la doctrina verdadera, es decir, el cristianismo, aunque esto no sea agradable para los que poseen opiniones falsas». Su búsqueda de la verdad lo había llevado a Cristo. Cuando Rústico le preguntó a Justino dónde se reunía y a dónde lleva a sus seguidores, éste le respondió: «Vivo arriba de *Martin* uno, en los Baños Timotianos. Y durante todo el tiempo (y ésta es la segunda vez que vivo en Roma) he ignorado

alguna otra reunión además de ésta. Y si alguien deseara venir a mí, yo le enseñaría las doctrinas de la verdad.»[35] He aquí, pues, un cristiano intelectual, ubicado por un tiempo en Roma, hospedado en la casa de otro cristiano, al lado de un baño en donde todos se encontraban a diario para el intercambio social —una situación ideal—, y con su propia habitación sobre los departamentos *Martin*, a la que podía invitar a los interesados en preguntar. La explicación de Justino sobre la filosofía cristiana y su llamado al compromiso cristiano iban de la mano. Esta mezcla de enseñanza y evangelización parece haber sido practicada por un número considerable de conversos del rango de los intelectuales en el siglo 2: Quadratus y Arístides, Atenágoras y Taciano, Panteno y Clemente. Debemos recordar que estos hombres no eran privilegiados y no escribían sus apologías en condiciones de seguridad y cuando querían. Eran misioneros, predicadores, evangelistas y, en muchos casos, mártires.

Bien podía ser que la inspiración completa para esta enseñanza y evangelización viniera de San Pablo, quien tomó el auditorio de Tiranno cuando estuvo tres años en Efeso. Esto fue una muestra impresionante de oportunismo cristiano, pues el apóstol aprovechó bien la ocasión para un ministerio más amplio. Pablo llegó, por este método, a una audiencia que de otra manera no habría podido alcanzar. Hasta los asiarcas tenían tan buena disposición hacia él que le pidieron que no arriesgara su vida yendo al teatro y enfrentando a la multitud que se había reunido allí (Hch. 19.31). En vista del hecho de que los asiarcas eran los oficiales encargados de la supervisión del culto imperial, esto es muy sorprendente, ya que podemos estar seguros de que Pablo no habría tenido nada que ver con ellos. Sin embargo, había ganado de tal manera el respeto (y quizá la amistad) de estos oficiales, que ellos abandonaban sus propias obligaciones para impedirle estar en medio de una situación peligrosa. Lo que habían escuchado en el auditorio de Tiranno, ¿los habría impresionado o, quizá, convencido?

Dos puntos emergen con claridad de este relato sobre Pablo en Efeso. En primer lugar, el contenido intelectual de sus

discursos debe haber sido muy estimulante. He aquí un hombre que podía dominarse y, presumiblemente, provocar conversiones en medio de un debate público, *dialegomenos* (Hch. 19.8). Lo había hecho en la sinagoga, apenas llegado a Efeso (la misma palabra, *dialegomenos,* se utiliza junto a *peithōn,* persuadir), y había ganado gente para Cristo. Lo hizo después en su encuentro diario con los paganos en el auditorio de Tiranno. Por cierto, esto de debatir el evangelio era tan característico de Pablo que tuvo que negar que estuviera haciéndolo en el templo antes de su arresto: «me hallaron purificado en el templo no con multitud ni con alboroto» (Hch. 24.12). Para tal trabajo en la línea frontal era necesario un completo equipamiento intalectual. Por cierto, no era que Pablo o cualquier otro en la primitiva misión cristiana pensara que la discusión por sí misma podía atraer a alguien al reino de Dios. Pero sabían que podía tirar abajo las barreras que obstruían la visión moral y existencial que debían enfrentar, respondiendo a Cristo o no haciéndolo.

La segunda cualidad que acompañaba a esta vivencia intelectual era el entusiasmo. Esto resulta lo suficientemente obvio, por ejemplo, en el relato acerca de la primera reacción de Pablo al escuchar el tumulto en el teatro: ¡ir y comprometerse! El Texto Occidental de Hechos 19.9 presenta una lectura interesante que puede ser, si no original, basada al menos en un buen conocimiento local, como muchas de las afirmaciones occidentales de Hechos. Luego de registrar que «Pablo discutía cada día en la escuela de uno llamado Tiranno», agrega: «desde la quinta hasta la décima hora», es decir, desde las once de la mañana hasta las cuatro de la tarde. Presumiblemente, Pablo trabajaba en la confección de carpas durante las horas frescas de la mañana, mientras Tiranno daba sus discursos. Luego, a las once, cuando la vida pública paraba, y con ella los discursos de Tiranno, Pablo entraba a la escuela y discutía con todos los que llegaban. Debe haber sido muy entusiasta para embarcarse en este proyecto a una hora tan inapropiada. Debe haber sido muy entusiasta para tener éxito, porque, como apuntan Lake y Cadbury, en Efeso había más gente durmiendo a la una de la

tarde que a la una de la mañana.[36] F. F. Bruce comenta apropiadamente sobre el ministerio de Pablo: «Debe haber transmitido algo de sus propias energías y celo a sus oyentes ... porque estaban dispuestos a sacrificar su propia siesta a fin de escucharlo».[37]

Testimonio

Esta nota de entusiasmo alentó a los cristianos primitivos en todos los aspectos de su evangelización. Aun los más académicos estaban convencidos de que habían encontrado la verdad en Cristo, y no se avergonzaban de añadir su testimonio personal al mensaje que predicaban. «Yo había sido uno de ellos», dice Justino al principio de su *Primera Apología* para los cristianos. Esta declaración personal acerca de la verdad del mensaje era parte integral del testimonio cristiano (*marturia*). En la literatura de este periodo se la encuentra por todas partes.

No es necesario poner énfasis en la frecuencia de esta nota sobre el testimonio personal en el Nuevo Testamento. Los escritores están seguros de la diferencia que el hecho de estar en Cristo ha provocado en sus vidas, y lo recomiendan activamente a los otros. Exclaman con gozo: «¡Gracias a Dios por su don inefable!» (2 Co. 9.15), o hablan con tristeza sobre «pecadores, de los cuales yo soy el primero» (1 Ti. 1.15) o felices por el rescate de Cristo de la «ley del pecado que domina mis miembros» (Ro. 7.23-25). No se exaltaban a sí mismos, pero tampoco dejaban de dar testimonio personal de su propia experiencia sobre la verdad que proclamaban a los demás.

Esto siguió siendo un factor importante en la evangelización del siglo 2. Uno de los colegas de Justino, Euelpistus, al enfrentar la ejecución por su cristianismo, respondió a la pregunta del prefecto: «¿Quién eres tú?», diciendo: «Yo también soy cristiano, libertado por Cristo».[38] Basta volver al último capítulo de la *Exhortación a los paganos* de Clemente de Alejandría, que no es sino una apelación extensa y entusiasta para que se entreguen a Cristo, entremezclada con la gozosa conciencia de lo que Cristo había hecho por él: lo había adoptado, lo había puesto en buenos

términos con Dios, le había dado sabiduría y lo había hecho a su semejanza. «Esa es, pues, nuestra posición, la de aquellos que somos seguidores de Cristo ... Dios es plenitud de vida para aquellos que han conocido a Cristo».[39] Al final de su *Discurso a los griegos*, Taciano expresa que está pronto para que su doctrina y su vida sean examinadas, profundamente confiado en que «sabe quién es Dios y cuál es su obra».[40] En otros lugares, se expresa por medio de un himno de alabanza a Cristo por haberlo rescatado de la esclavitud del pecado, la condenación y el error, y los «diez mil tiranos» que habían dominado su vida.[41] En el capítulo 6 ya hemos mencionado otros ejemplos similares de estos testimonios entusiastas sobre la verdad del evangelio en la propia experiencia de los cristianos. Y en cualquier lugar de la literatura de estos dos siglos se repite la misma historia. Hay imprecisiones doctrinales, abundan los desequilibrios, la herejía es común, el rechazo de la ley de Dios es un peligro siempre latente; pero nadie puede negar el celo y el sentido de descubrimiento que marcó el testimonio de la iglesia primitiva, tanto en público como en privado, por escrito y hablado. Hacia el final, esta íntima convicción de los cristianos de que tenían la verdad acerca de Dios, Cristo y la salvación, fue la que tuvo éxito en convencer al mundo pagano de que estaba equivocado.

2. La evangelización en los hogares

Su valor

La utilización de los hogares fue uno de los métodos más importantes en la extensión del evangelio en la antigüedad. Tenía ventajas: el número relativamente pequeño de los involucrados hacía posible un intercambio real de puntos de vista y permitía las discusiones informales entre los participantes; no existía un aislamiento artificial del predicador respecto a sus oyentes; no existía la tentación, ni para el orador ni para el que interrumpía, de querer hacerse notar, como sucedía en un lugar público o en una reunión al aire libre. La

completa informalidad y la atmósfera tranquila del hogar, para no hacer mención de la hospitalidad que frecuentemente debe haber acompañado tal práctica, todo ayudaba para que este modo de evangelización fuera particularmente exitoso. Ya se ha advertido cómo Celso se quejaba de esto, puesto que era en los hogares donde los tejedores y los zapateros remendones, los lavadores y los campesinos, a quienes despreciaban profundamente, hacían proselitismo. Aun los niños recibían la enseñanza de que si creían «llegarían a ser felices y también harían felices a sus hogares».[42] Las *Recogniciones Clementinas* nos dan un ejemplo de una reunión en un hogar, del tipo que debe haber sido común en el siglo 2, época en que se hace figurar la llegada de Clemente a la residencia de Pedro en Cesarea. A través de una charla en una posada, Clemente escuchó que un cierto Pedro estaba en la ciudad e iba a sostener una discusión al día siguiente con un cierto Simón, samaritano. Entonces pidió que le mostraran dónde se alojaba Pedro. Encontró el lugar, golpeó y fue bienvenido. Al poco tiempo estaba escuchando una extensa instrucción por parte del apóstol.[43] En otra parte de la misma obra literaria volvemos a encontrar un relato de cómo Pedro y su compañía llegaron a una casa, donde previamente habían hecho los arreglos necesarios. «El dueño de la casa nos dio la bienvenida y nos llevó a cierta habitación, preparada como un teatro y bellamente construida. Allí encontramos a un número considerable de gente que nos estaba esperando y que había venido durante la noche...», y, al poco tiempo, la discusión estaba en pleno apogeo.[44]

Pero no dependemos de afirmaciones de opositores como Celso o de novelistas como el autor de las seudo-clementinas para informarnos acerca de la evangelización en los hogares. En el Nuevo Testamento ésta tiene una importancia significativa. La casa de Jasón, en Tesalónica, fue utilizada para este propósito (Hch. 17.5) y también la de Tito Justo, ubicada provocativamente frente a la sinagoga (con la que Pablo había roto relaciones), en Corinto (Hch. 18.7). La casa de Felipe, en Cesarea, parece haber sido un lugar de lo más hospitalario, donde eran bienvenidos no

sólo los navegantes de visita como Pablo y su compañía, sino también carismáticos errantes, como Agabo (Hch. 21.8). Tanto la casa de Lidia como la del carcelero de Filipos, se utilizaron como centros de evangelización (Hch. 16.15, 32-34), y Estéfanas, aparentemente, utilizó su hogar en Corinto con el mismo fin. Todos los miembros de su familia habían sido bautizados por Pablo en persona, sin duda después de haber recibido alguna instrucción en cristianismo básico y haber hecho profesión de fe (1 Co. 1.16), y, subsecuentemente, utilizó su casa «para el servicio de los santos» (1 Co. 16.15). La primera comunidad cristiana se reunió en el aposento alto de una casa particular, propiedad de la madre de Juan Marcos, en Jerusalén (Hch. 1.13s.; 12.12). No sorprende, en verdad, que la «iglesia en la casa» se haya constituido en un factor crucial en el extendimiento de la fe cristiana.

El significado sociológico del hogar

Este énfasis sobre el hogar como unidad fundamental de la sociedad presentaba una larga tradición tanto en la cultura romana como en la israelita. Desde un punto de vista sociológico, los cristianos primitivos no podrían haber comenzado sobre mejores bases. El trabajo de Jeremias[45] y Stauffer,[46] entre otros, ha demostrado cuán fundamental era el hogar para la salvación de Israel por medio de Dios. Noé y su familia entraron en el arca, Abraham y su familia entraron en el pacto, David y su familia recibieron la promesa del reino, y así sucesivamente. Es tal la solidaridad del hogar, que David sale de su camino para ser amable con el cojo Mefiboset, simplemente porque era el único sobreviviente de la casa de Jonatán. En los hogares de Israel no sólo se incluían la esposa y los hijos, sino también los sirvientes y los extranjeros que hubiese. Por ello, el mandamiento de Deuteronomio 14.26 («Y comerás allí delante de Jehová tu Dios, y te alegrarás tú y tu familia») es sinónimo de 12.12 («Y os alegraréis delante de Jehová vuestro Dios, vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas»).

En la sociedad y el pensamiento grecorromanos la familia no tenía menos importancia. Había controvertidas discusiones sobre las demandas relativas de la familia y del estado. Parte de los conflictos, hacia el fin de la República romana, se debió al choque entre familias rivales; parte del éxito de los Césares se debió al concepto de supremacía del *domus Augusta,* la familia del Emperador, dispersa en varias partes del mundo.[47]

La familia, aun bajo el Imperio, era una institución compleja. Su cabeza indiscutida era el padre, quien disfrutaba ejerciendo sus poderes sobre el resto de los integrantes (a quiejes podía acusar ante la corte familiar si así lo disponía) y, particularmente, sobre las mujeres y los esclavos, quienes permanecían bajo sus incuestionables poderes. Aparte de los componentes naturales, la familia incluía esclavos, que dependían de ella para su vida y posición (la que fuera) en la sociedad. También incluía a los libertos, quienes frecuentemente tomaban el nombre de la familia y permanecían en conexión menos estricta con ella; se los conocía como *clientela.* Estos los involucraba en la lealtad a la cabeza de la familia y éste actuaba en nombre de ellos en términos de protección financiera o alimentaria y, si era necesario, en intervención legal. Otro grupo, a menudo conectado con la familia, eran los *amici,* los amigos de confianza poseedores de intimidad, de quienes se esperaba ayuda real y devoción. Esta fue la posición que disfrutaba dentro de la casa de Herodes, el tetrarca, Manaén, quien luego se convirtió al cristianismo (Hch. 13.1). Esta era la relación que disfrutaba Poncio Pilato con Tiberio, una relación que podía ser destruida si el Emperador escuchaba informes maliciosos, sugiriendo que Pilato favorecía a algún candidato imperial: «Si a éste sueltas, no eres amigo de César» (Jn. 19.12).

La familia, pues, entendida de esta manera, compuesta por relaciones consanguíneas, esclavos, *clientes* y amigos, era uno de los bastiones de la sociedad grecorromana. Los misioneros cristianos se propusieron deliberadamente ganar a cualquier familia posible, para que, como faros (figurativamente), pudieran iluminar, por medio del evangelio, la oscuridad circundante.

Puede que Stauffer se haya extralimitado cuando afirmó que en el Nuevo Testamento se podía encontrar casi una fórmula *oikos* como ritual, pero está totalmente acertado al enfatizar la importancia suprema de la familia en el avance del cristianismo.

La conversión del esposo

Si el bautismo de toda la casa, en este sentido incluyente, indicaba también el bautismo de los niños, está más allá de la consideración de este estudio. Desde mi punto de vista, Jeremias más que Aland[48] está acertado sobre este punto, y los infantes eran (por lo menos algunas veces) bautizados junto con el resto de la familia de la que formaban parte, particularmente teniendo en cuenta el sentido de solidaridad de la familia judía en la circuncisión y el bautismo proselitista,[49] que se administraba tanto a infantes como a adultos; y también teniendo en cuenta que las familias romanas estaban unidas en un culto religioso común (los *Lares*), sin restricciones de edad o creencias personales. Como sea que haya sido, el hogar demostró ser el medio crucial para la evangelización entre los agrupamientos naturales, cualquiera fuera el miembro de la familia que hubiese abrazado la fe en primer término. Por cierto, era preferible que el padre se convirtiera en primer lugar, porque entonces traía a toda la familia consigo. Esto fue lo que aconteció en el caso de Cornelio, cuando contempló un cambio de *superstitio*. Reunió a sus parientes de sangre, sus esclavos y amigos, y juntos escucharon la predicación de Pedro (Hch. 10.24). Cuando Cornelio profesó la fe, toda su familia (y era bastante grande, porque cuando Pedro entro a la casa «halló a muchos que se habían reunido»; Hch. 10.27) fue bautizada con él (Hch. 10.48). La actitud de la cabeza de la familia movió al resto del grupo que dependía de él. Lo mismo sucedió en el caso de Lidia, la vendedora de telas de Tiatira que trabajaba en Filipos. Toda su casa (sin duda muchos esclavos, junto con algunos libertos, pero sin esposo e hijos en este caso, pues parece haber sido soltera) fue bautizada (Hch. 16.15). Lo mismo tuvo lugar con el carcelero de

Filipos, cuando profesó su fe (Hch. 16.33). Era natural que así sucediera.

La conversión de la esposa

Las cosas no resultaban tan fáciles cuando el cristianismo entraba en el hogar a través de algún otro miembro de la familia que no fuera el esposo. Jesús ya había predicho que seguirlo a él bien podía separar a la familia, y así sucedía en muchas ocasiones. En los escritos de Tertuliano hay un relato angustioso de la súplica de una mujer cristiana cuyo hogar era pagano,[50] y del eventual divorcio y persecución que vino como consecuencia de un matrimonio mixto en la Roma de sus días.[51] Esto permite ver más fácilmente la sabiduría del consejo, aparentemente estrecho, de Pablo a aquellos que estaban solteros, de que estuvieran seguros de casarse con otro cristiano. «No os unáis en yugo desigual con los incrédulos» (2 Co. 6.14) no era sólo teología profunda, basada en una concepción sincera de la unidad marital, sino también un consejo práctico y sabio, como resultado de haber experimentado las miserias de los matrimonios entre cristianos y no cristianos. Cuando la esposa era ganada para la fe después de su matrimonio, sin embargo, Pablo declaraba que existían todas las razones para creer que Dios quería alcanzar a toda la familia a través de ella: si estaba dedicada a Dios, debía recordar que su esposo e hijos entraban dentro de los mismos propósitos de Dios, y en lugar de dejarlos o apartarse de ellos, debía esforzarse en un comportamiento más santo para ganarlos (1 Co. 7.14).

Pero éste no era un asunto fácil. Si, como parece bastante plausible, Pomponia Graecina, la esposa del conquistador de Bretaña, Aulus Plautius, era cristiana, se encontró con que esto le demandaba un compromiso imposible en el alto puesto que ocupaba en la sociedad. Devota, como nos dice Tácito, de su «superstición extranjera», utilizó el asesinato de Julia, su prima política, como excusa para retirarse de la vida pública, y bajo la apariencia de intenso duelo por ella (¡continuó durante cuarenta años!), atrajo menos la atención por su modo de vida. Sin

embargo, no escapó de las acusaciones de la sociedad y «fue sometida a la decisión judicial de su esposo. Siguiendo precedentes antiguos, éste escuchó el caso de su esposa públicamente, en presencia de sus iguales (*propinquis*), en relación con su carácter y, aún más, con su vida misma, y la encontró inocente».[52] Esta historia ilustra con suficiente claridad los riesgos que podía llegar a correr una esposa cristiana por su fe, aun en manos de su propio esposo, como recordatorio de la dificultad que presentaba el quebrar la estructura familiar desde abajo. Quizás ella tuvo algo de éxito después, porque en la parte más antigua de la catacumba de Calixto en Roma hay una inscripción del siglo 2 que registra la sepultura de un cristiano, Pomponio Graecinus. El *cognomen* idéntico, al igual que el *nomen gentile,* sugiere que había tenido alguna relación consanguínea con esta Pomponia Graecina, pero no es posible afirmarlo.[53]

Conversión de esclavos y libertos

No sabemos nada acerca de la impresión provocada en la familia por la conversión de los hijos, aunque no es improbable que haya ocurrido. Si un Ignacio, un Justino, un Hermas o un Clemente podía tener alguna influencia sobre sus padres, simplemente no podemos afirmarlo. Pero por cierto que los esclavos y libertos proporcionaron un camino de penetración aun en las grandes familias de la aristocracia romana. Había cristianos entre los miembros de la casa del César cuando Pablo escribió a los filipenses (Flp. 4.22). Parece que Pablo había impresionado mucho y hasta quizá había hecho conversos entre los miembros de la guardia pretoriana que, de a cuatro, estaban provistos para cuidarlo durante su encarcelamiento. Podía escribir: «de tal manera que mis prisiones se han hecho patentes en Cristo en todo el pretorio y a todos los demás».[54] Si se presume, como parece probable, que el último capítulo de Romanos fue en realidad dirigido a Roma y no a Efeso,[55] se puede inferir unas cuantas cosas sobre el extendimiento del evangelio por medio de los libertos, aunque quizás no tantas como supuso J. B. Lightfoot.[56] Este llegó a construir paralelos

romanos del siglo 2 para la mayoría de los nombres citados en Romanos 16, pero esto no tiene mayor importancia debido a la frecuencia con que la mayoría de los nombres son citados en inscripciones funerarias de otros lugares del imperio. Sin embargo, con «aquellos que pertenecen a la familia de Aristóbulo» (Ro. 16.10) y «aquellos en el Señor que pertenecen a la familia de Narciso» (Ro. 16.11) es bastante diferente. Aristóbulo era nieto de Herodes el Grande, y fue educado y vivió en Roma. Era un gran amigo del emperador Claudio y parece como si a su muerte hubiese dejado su *familia* de esclavos al emperador,[57] en cuyo caso continuarían conociéndose como *aristobulianos*. Podría ser probable que alguno de esta compañía judía de miembros de la casa de Herodes haya aceptado la fe cristiana, particularmente al tener en cuenta que la próxima persona que Pablo menciona es su connacional Herodión. Este era un nombre característico de esclavos, factible de encontrar entre los que retenía uno de los Herodes.

Los *narcisianos* pasaron a manos imperiales por un camino menos agradable. El poderoso liberto Narciso ejercía una tremenda influencia sobre el emperador Claudio, de quien era secretario privado (*a libellis*). Poseía enormes riquezas y poder, y tenía una gran *familia*. Esta pasó a manos de Nerón cuando, después del asesinato de Claudio en 54 d.C., Narciso fue llevado al suicidio por instigación de Agripina. Aparentemente, algunos de su compañía estaban entre los cristianos receptores de la Epístola a los Romanos. No se puede obtener seguridad alguna sobre la influencia de los esclavos y libertos sobre sus dueños en familias tan numerosas, pero es muy probable que a través de su actividad las familias aristocráticas llegaron a conocer el evangelio.[58] Se puede tomar, por ejemplo, al *gens Acilius*, cuyos hijos mayores regularmente llevaban el apellido de *Glabrio*. Esta era una ilustre y antigua familia senatorial, uno de cuyos miembros, Acilus Glabrio, fue cónsul con Trajano en 91 d.C. y fue forzado por el emperador Domiciano a pelear con un león. Debe haber habido alguna razón poderosa para inducir, aun a alguien tan falto de principios como Domiciano, a tomar tal

acción inaudita contra el oficial principal del estado. Dio[59] establece claramente que su «ateísmo y maneras judías» fueron la causa principal del resentimiento de Domiciano, aunque Suetonio añade que el emperador sospechaba de sus tendencias revolucionarias.[60] Esto sugiere con mucha fuerza que era un cristiano, cuya lealtad a Cristo le impedía llamar al emperador por los títulos blasfemos que había impuesto sobre las familias senatoriales, quienes debían dirigirse a él como «nuestro Señor y Dios».[61] Tal negativa debe haber parecido una rebelión política para la mente mórbida de Domiciano. De acuerdo con Hegesipo, se tomó el trabajo de arrestar a los nietos de Judas, el hermano del Señor, bajo la misma sospecha de que eran revolucionarios potenciales, ¡pero fue persuadido de sus intenciones pacíficas y propósitos bucólicos al ver sus manos callosas![62] A todo esto, Glabrio mató al león y fue liberado, pero, sabiamente, se dirigió al exilio voluntario. Sin embargo, esto no lo favoreció porque el emperador lo hizo ejecutar, añadiéndole colorido a la historia para hacer aparecer como que Glabrio había descuidado voluntariamente su puesto consular para llegar a ser un gladiador y pelear con el león. Fue enterrado en la cripta familiar, que, al poco tiempo, se transformó en una catacumba cristiana. ¿Fue cristiano? Es así como Hertling y Kirschbaum sostienen las probabilidades:

> Tenemos al cónsul que debió enfrentar al león en el año 91, quien puede haber sido cristiano. Sus descendientes fueron enterrados arriba o cerca de una cripta que más tarde formó parte de un cementerio cristiano. Algunos de sus descendientes fueron cristianos. El cementerio recibió el nombre de Priscila. Y, como hemos visto, en el siglo 2 hubo un número de Priscilas en la familia de los Glabriones. Estos detalles variados no añaden una prueba categórica, pero sería necio atribuirlos a la pura casualidad.[63]

Quizás sea infructuoso continuar con esto, pero no puedo dejar de pensar si la familia de los Glabrio recibió el evangelio por medio de una pareja que aparece en el Nuevo Testamento:

Aquila y Priscila. Aquila se nos presenta como un judío, nacido en el Ponto, expulsado de Italia casi seguramente bajo la legislación de Claudio en el 49 d.C.,[64] como consecuencia de los alborotos en las sinagogas romanas acerca de «Chrestus». Constituye un hecho singular el que a su esposa se la mencione antes que a él en cuatro de las seis referencias neotestamentarias a ambos. ¿Es posible que Priscila fuera un miembro libre[65] de los *gens* que se casó con este judío liberto quien, naturalmente, había tomado el *nomen gentile* de su patrón, Acilius? ¿Fue a través de esta consagrada familia de los Acilii, con tales efectos que la cabeza misma de la familia se hizo cristiana alrededor del año 90? Esto es pura conjetura,[66] pero no es imposible. Incuestionablemente hechos así solían suceder en los primeros dos siglos, a medida que el evangelio se extendía a través de las principales familias del Imperio.

El progreso del cristianismo entre las clases superiores por medio de las actividades de esclavos y libertos puede muy bien ilustrarse a través de una casa en Herculiano: la del Bicentenario, que a la vez fascina y espanta. Perteneció a Gayo Petronio Estéfano, y es una de las casas privadas más hermosas de la ciudad. Su dueño, con toda seguridad, no era cristiano: los frescos de los Cupidos jugando, Dadelus y Pasifae, un Marte desnudo y una Venus apenas cubierta, así lo demuestran. Pero sucede que en la casa se encontró un número de registros en papiro que revelan el tortuoso progreso de un procedimiento romano por el cual Caltoria, la viuda de Estéfanos, busca afirmar sus reclamos legales sobre una jovencita, Justa, cuya paternidad era incierta y que había nacido dentro de la casa. La muchacha reclamaba ser libre. No había documentación de parte de ninguna de las dos como para probar los hechos, pero la evidencia decisiva para resolver el caso fue suministrada por el alguacil del fallecido Estéfano. Este hombre, Telésforo, tuvo el valor de testificar en contra de Caltoria, a quien todavía servía como liberto. Demostró que Justa había nacido después de la manumisión de su madre y se refirió a esta evidencia, precisamente, como *co-liberta mea*. Las demoras legales se

remontan a aquellas épocas: las declaraciones se hicieron en 75-76 d.C. y, en el año 79 d.C., el juicio aún no había tenido resolución.

¿Qué podría haber inducido a Telésforo a tomar esta actitud, tan perjudicial para sus intereses personales en la casa de Caltoria? ¿Fue simplemente su sentido de la honestidad? ¿Fue el hecho de que, originalmente, había sido traído a la familia por Estéfanos como tutor de Justa? ¿O había una razón más profunda?

La casa, aunque espléndida en diseño y decoración, atravesaba una etapa poco favorable. Esta es la razón, sin duda, por la que Caltoria tenía tanto interés en poner sus manos sobre la persona de Justa y sus posesiones. El primer piso del edificio había sido transformado en dos departamentos alquilados. En una de las habitaciones, que podía haber pertenecido a cualquiera de los departamentos, se ha hecho un descubrimiento por demás interesante. Parece haber sido una pequeña capilla. Sobre la pared hay un remiendo de yeso blanco, posterior a la construcción de la habitación. Claramente marcada en el centro del remiendo hay una cruz de regular tamaño. No es absolutamente cierto que esto aporte prueba de que su dueño era cristiano. Algunos expertos dudan que la cruz se haya transformado en un símbolo cristiano desde el principio. Sin embargo, los descubrimientos recientes, en osarios de la comunidad judeo-cristiana de Judea, de la cruz, el pescado, la estrella y el arado, todos bien conocidos desde el siglo 2, colocan la posibilidad bajo cavilación razonable.[67] Más aún, en otra casa de Herculiano se encontró una cruz de madera, y probablemente haya una o dos muestras posibles en Pompeya, notablemente de la Casa de Pansa, por lo cual no hay buenas razones que cuestionen esta marca en la pared de Herculiano como un emblema cristiano.[68]

La explicación alternativa, que la marca cruciforme puede haber sido causada al quitar rápidamente un pequeño armario de la pared, se sostiene como improbable por el hecho de que las marcas de los clavos que lo sostendrían a la pared, estarían

arriba y abajo, no en los costados, como sería normal para un armario. La conclusión parece ser que había una capilla cristiana y que la cruz de la pared fue quitada como posesión valiosa cuando el ocupante cristiano escapó frente al barro y la lava crecientes que devoraron la ciudad el 24 de agosto del año 79 d.C.

Esta conclusión se ve reforzada por la consideración del otro mueble que contenía la habitación. Se trata de un pequeño armario de madera, de cerca de un metro de alto y medio de ancho, que se encontró directamente debajo de la cruz, sobre la pared. Parece haber sido utilizado para la adoración. Sin embargo, guarda un notable parecido con los armarios de madera en los que se alojaban los dioses de la casa:[69] los *lararia*, tan comunes en Pompeya y Herculiano. Sugiero que este escritorio de oración cristiano, si era eso, fue directamente tomado del *lararium* pagano y provee, como consecuencia, otro ejemplo de costumbres paganas, objetos de culto, palabras y símbolos «bautizados» por el creciente movimiento cristiano.

¿Pero qué hace todo esto en una casa pagana? Claramente, Caltoria no era creyente o no se habría comprometido en aquel juicio egoísta y sórdido. Pero no es improbable que Telésforo y Justa fueran cristianos, que formaban una pequeña célula en aquel salón, y que fueron los que llevaron la cruz en su huida. Esta hipótesis daría una explicación adecuada de la valentía de Telésforo al declarar contra Caltoria en favor de Justa.

¿Pero es posible que los dueños patricios de esta casa hayan permitido a su liberto que convirtiera una de las habitaciones en una capilla para un culto que se tildaba de subversivo, un culto que había inducido a Nerón a tomar una acción tan drástica en su contra, unos quince años antes? Por cierto que, a primera vista, no parece probable. Quizás la capilla fuera usada por otro liberto, de nombre Marco Helvio Eros, quien parece haber sido el dueño del otro departamento. En una de las habitaciones adjunta a la capilla se descubrió su sello personal. Sin embargo, el candidato más apropiado sigue siendo, a mi juicio, Telésforo. Un hombre que había probado su valor como alguacil de la

familia a tal extremo que se le había dado su libertad y se le había puesto a cargo de toda la casa es justamente el tipo de persona a quien un dueño indulgente, Estéfano, o su viuda, Caltoria, quien dependía de su experiencia, podrían muy bien haber tolerado la introducción de una «superstición extranjera». Después de todo, como se ha visto, la religión romana era sincretista, no exclusivista.

Si esta reconstrucción, admitida como especulativa, tiene algún viso de verdad, ratifica de manera concreta el proceso que sabemos estaba ocurriendo en aquel tiempo: la infiltración gradual de los cristianos en las clases media y superior de la sociedad romana, a través de la vida y las palabras de los esclavos y libertos en sus trabajos. Así esta institución única, el hogar cristiano, comenzó a provocar una fuerte impresión en el paganismo circundante.

La evangelización indirecta en los hogares

Las primeras reuniones cristianas tuvieron lugar en los hogares. Por esa razón, es factible esperar que los cristianos testificaran de su fe a través de la decoración de esos hogares.

La evidencia sugiere que así lo hicieron, de un modo tentativo y alusivo. Utilizaban decoraciones que tuvieran mucho significado para los hermanos en la fe, pero que también llamaran la atención de los no cristianos y provocaran un comentario que, a su tiempo, daría al dueño de casa cristiano la oportunidad de presentarle el testimonio de su fe.

Los mosaicos de Ostia y Roma, en los siglos 2 y 3, muestran un razonable avance en este proceso. En Ostia, por ejemplo, encontramos mosaicos que muestran los paneles de la eucaristía, un cáliz y el motivo del pez. Más aún, en la colina Caelian de Roma, existe un fascinante complejo de tres casas. La utilización del *opus reticulatum*, junto con el punto espigado de los tejados en la construcción, señalan como fecha de construcción el siglo 1, sobre todo por las ninfas de la primera casa. Esto se confirma por los frescos encontrados allí, muy similares en diseño y ejecución al cuarto estilo de Pompeya. Antes de la mitad del siglo 2,

aunque resulte muy difícil especificar la fecha exacta, esta casa fue modificada para unirla a la casa adjunta, que contenía en su triclinio un cuadro notable de un *orante* (figura con los brazos extendidos en oración), muy similar a los encontrados en las catacumbas. Esa figura delata el cristianismo del dueño de casa. Pero lo hace de una manera muy sutil. El Museo Nacional de Nápoles tiene dos buenos ejemplares de *oranti* de origen pagano, fechados antes del 79 d.C., pues se los encontró en Pompeya. A pesar de la gran similitud, hay una diferencia llamativa entre el *orante* pagano y el cristiano, que evidentemente tomó como modelo al primero. Este mantiene los brazos a los costados del cuerpo, mientras extiende los antebrazos en súplica. Las figuras cristianas generalmente extendían los brazos completos.[70] La similitud con el tipo pagano permitía que el *orante* cristiano pasara inadvertido para la mayoría de los visitantes. Pero un cristiano lo reconocería inmediatamente y un pagano conocido que tuviera suficiente interés como para inquirir acerca de sus peculiaridades le daría al anfitrión una oportunidad ideal para explicarle el sentido de su fe.

Esta casa, evidentemente, permaneció en manos cristianas. La tradición de que Juan y Pablo, dos romanos de los días de Constantino, fueron martirizados bajo el reinado de Julián el Apóstata por haberse negado a unirse al ejército e involucrarse en su idolatría ha sido confirmada por el descubrimiento de una tumba (casi con certeza de ellos) en esta casa, junto con la de varios otros que fueron enterrados allí cerca, por el beneficio de la proximidad con los mártires. Esto es muy notable, porque el sitio de las tumbas está ubicado en las paredes: la tradición de que habían sido asesinados al salir de la casa y luego enterrados clandestinamente debajo de las escaleras, parecía poco probable, porque era ilegal enterrar dentro de las paredes. Las tumbas, sin embargo, han sido descubiertas, y un pequeño oratorio sobre la tumba central provee, posiblemente, la representación pictórica más antigua de cualquier martirio cristiano, no sólo de Juan y Pablo mismos, sino también de Prisco, Priscila y Benedicta, martirizadas por haber buscado los restos de sus amigos

cristianos y querer rendir homenaje en sus tumbas. Esta casa, que fuera un centro pagano, en el curso de doscientos años pasó a ser un hogar cristiano, y luego una cripta de mártires. El estado intermedio de este proceso ilustra el punto que queremos demostrar: una habitación decorada sencillamente y sin alardes, pero, definitivamente, con un *orante* cristiano, y los ambivalentes emblemas acompañantes del vino y el pastor. Ambos podrían haber sido meros motivos pastorales o podrían delatar un significado cristiano.

Por mi parte, sugiero que este método de declarar compromiso con Cristo se remonta mucho más allá de los mártires Pablo y Juan. En Pompeya se observan signos ocasionales de ello. Uno de los murales descubiertos era una pintura del Juicio de Salomón.[71] Por supuesto, es posible que fuera judío, pero, en virtud de la predilección por las escenas del Antiguo Testamento en la iconografía cristiana, es más probable que haya sido una obra cristiana, y esto se acepta generalmente. Si es así, se presta admirablemente para enfatizar la importancia de las decisiones justas y la necesidad de una honestidad completa y abierta frente a alguien mayor que Salomón. Un texto admirable, ubicado en un fresco interesante y atractivo.

Un ejemplo aún más notable se encuentra en los mosaicos del atrio de la casa de Paquius Proculus, en la Vía de la Abundancia, en Pompeya. Esta casa era de clase media alta, y estaba ricamente decorada con mosaicos en su vestíbulo, atrio y peristilo. Cuando el desastre la alcanzó en el año 79 d.C., siete niños fueron atrapados en una de las habitaciones del atrio central, y sus esqueletos han sido recobrados. Parece casi seguro que éste era un hogar cristiano. No sólo había un *graffiti* del famoso cuadrado *Rotas-Sator*[72] (lamentablemente destruido por una granada aliada durante la Segunda Guerra Mundial), sino que el impluvio del atrio muestra de manera silenciosa pero elocuente el testimonio de la fe cristiana de sus dueños. La banda central de los mosaicos era bastante nueva cuando la ciudad fue destruida por el Vesubio. Presenta diseños decorativos de pájaros, animales y similares. El más llamativo es un grupo

ubicado a la izquierda del impluvio. La placa central de este grupo muestra un rostro que, tomado aisladamente, puede no indicar a nadie en particular. Pero en conexión con las placas adjuntas, evidentemente representa a Jesús, ya que a su izquierda hay dos peces cruzados y a la derecha, un cordero. Es indudable que muchas conversaciones de evangelización comenzaron en el atrio de esta casa, cuando Paquius Proculus explicaba el significado de estas nuevas decoraciones de sus mosaicos.[73]

Variedades de reuniones en los hogares

Cuando había un hogar cristiano, eran varios los usos para los que se lo destinaba. En los Hechos de los Apóstoles se indica que esos hogares se utilizaban para reuniones de oración (Hch. 12.12), para una tarde de confraternidad cristiana (Hch. 21.7), para los servicios de la cena del Señor (Hch. 2.46), para una vigilia nocturna de oración, adoración e instrucción (Hch. 20.7), para reuniones de evangelización improvisadas (Hch. 16.32), para reuniones planeadas a fin de escuchar el evangelio cristiano (Hch. 10.22), para reunirse con los que querían saber más (Hch. 18.26) y para dar instrucción organizada (Hch. 5.42). Pablo hace un interesante uso de su «casa alquilada» de Roma: como ya no podía salir a predicar el evangelio, invitaba a los líderes judíos a venir a su residencia para un día completo de conversación y discusión (Hch. 28.17s.). Su acercamiento fue magnífico: tomó la iniciativa y explicó la razón de su presencia en Roma antes de que pudieran embarcarse en cualquiera de los relatos que habían oído de Judea. Fue breve, preciso, conciliatorio y sin rodeos. Les ofreció hospitalidad, demostrándoles su comprensión de las Escrituras, su lealtad a la esperanza de Israel y su profunda convicción de que la salvación se hallaba en Jesús. Cuando Pablo decía en su discurso de despedida a los ancianos de Efeso que les había enseñado «públicamente y por las casas, testificando a judíos y a gentiles acerca del arrepentimiento para con Dios y de la fe en nuestro Señor Jesucristo» (Hch. 20.20s.), no estaba jactándose sin ninguna base. Como Baxter, muchos siglos más

tarde, había descubierto que esta evangelización en los hogares era la más fructífera de todas. Luego de años de predicar fielmente, Richard Baxter se volcó hacia las reuniones hogareñas, consagrando a este trabajo los lunes y los martes, de la mañana hasta la noche,

> alcanzando a quince o dieciséis familias en una semana, formando una feligresía de alrededor de ochocientas familias en un año. Aún no puedo decir que alguna familia se ha negado a venir a mí ... Y encuentro más y más señales de éxito en aquellos que vienen que cuando les predicó públicamente.[74]

Es factible sospechar que el apóstol Pablo habría dicho lo mismo.

Los niños en el hogar

Es poco lo que conocemos acerca del efecto de esta clase de hogares sobre los niños. Sin embargo, existe alguna evidencia de que los hogares cristianos estaban dejando su marca tempranamente sobre los niños educados en ellos. El obispo Policarpo fue educado en un hogar cristiano,[75] y también lo fue Marción.[76] Dos de los cristianos martirizados con Justino *c.* 165 d.C. fueron Paeón y Euelpistus. El primero, como réplica a la pregunta del prefecto sobre el lugar donde había aprendido su cristianismo respondió: «Recibimos esta buena confesión de nuestros padres». Y Euelpistus dijo: «He escuchado con buena voluntad las palabras de Justino. Pero también yo aprendí de mis padres a ser un cristiano».[77] Justino Mártir mismo, aunque de origen pagano, nos informa que «muchos hombres y mujeres de sesenta y setenta años han sido discípulos de Cristo desde su niñez»,[78] y esto concuerda con la afirmación de Plinio de que en Bitinia, en 112 d.C., había encontrado entre los cristianos no sólo adultos, sino también niñitos (*teneri*). La nueva fe había atrapado a «muchos de diversas edades».[79] Esto no es sorprendente si se recuerda la solidaridad de la familia, tanto en las sociedades grecorromanas como judía, y el cuidado con que los judíos instruían a sus niños en la fe y los paganos educaban a los

jóvenes. Habría sido muy extraño que los cristianos no hicieran algo semejante con sus niños y que esto, al menos frecuentemente, no hubiese dado sus frutos. Las epístolas paulinas hablan de los hijos cristianos y su obligación de «obedecer a sus padres en el Señor, porque esto es justo. Honra a tu padre y a tu madre (que es el primer mandamiento con promesa), para que te vaya bien y seas de larga vida sobre la tierra» (Ef. 6.1-2). Este mandato tenía, por supuesto, su correlativo para los padres de un hogar cristiano: «Padre, no provoquéis a ira a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y amonestación del Señor» (Ef. 6.4). El Nuevo Testamento no dice mucho sobre la enseñanza y preparación de los niños, pero es claro que éstos tienen parte en el reino de los cielos y que su actitud de confiada obediencia es un modelo que los adultos deben seguir si desean ganar la vida eterna (Mt. 18.2-4; Mc. 9.33-36; Lc. 9.46-48). La tarea de los padres en la preparación de sus hijos es suprema, pues a través del testimonio y el ejemplo del hogar cristiano los niños crecen y se nutren dentro de la fraternidad. Hay una visión encantadora de hijos y esposas, saludando a Pablo y a sus compañeros en Tiro: se arrodillaron juntos en la playa y oraron, y entonces se despidieron unos de otros (Hch. 21.5).

En los escritos subapostólicos se pone énfasis en la responsabilidad de los padres en guiar a sus hijos a confiar en el Señor. La *Epístola de Bernabé* expresa: «No matarás al niño procurando el aborto, ni tampoco lo destruirás después de su nacimiento. No alejarás tu mano de tu hijo ni de tu hija, sino que desde la infancia le enseñarás el temor al Señor».[80] Este pasaje de Bernabé viene del documento «Los dos caminos» que, probablemente basado en un original judío, tuvo gran influencia sobre el aspecto ético de la iglesia primitiva. Policarpo escribe en el mismo sentido:

> Enseñémonos, en primer lugar, a nosotros mismos a caminar en los mandamientos del Señor. Luego, enseñad a vuestras esposas a caminar en la fe que les ha sido dada, y en amor y

> en pureza a amar a sus propios esposos con toda verdad, y a amar a los otros igualmente con toda castidad; y a preparar y educar a los niños en el conocimiento de Dios.[81]

Clemente de Roma enfatiza de la misma manera el ejemplo, la preparación, la disciplina del hogar donde la fe cristiana es el principio que guía.

> Reverenciemos a aquellos que tienen autoridad sobre nosotros, honremos a nuestros mayores, preparemos a nuestros jóvenes en el temor de Dios, guiemos a nuestras mujeres por el buen camino ... Que nuestros niños tomen parte en la preparación que tuvo Cristo. Que aprendan la humildad que se aviene con Dios, lo que el amor puro puede hacer, cómo el temor hacia él es bueno y grande y salva a aquellos que viven en santidad y pureza de mente.[82]

En ninguna de estas instancias hay sugerencias sobre el hecho de que la evangelización directa sea necesaria o adecuada en el hogar cristiano. Sin embargo, los hijos de los creyentes son tratados como si pertenecieran a la comunidad cristiana, a menos que decidan irse de ella; como los hijos de un prosélito del judaísmo, se los incluye dentro del pacto, a menos que determinen estar fuera de él. Y aun así, no necesitan convertirse en el sentido que examinamos en el capítulo 6: necesitan ser corregidos por sus padres, traídos nuevamente al camino cristiano del que se habían apartado. Aparentemente, los primeros cristianos tomaban muy seriamente, por cierto, las palabras de Jesús que afirmaban que el reino de los cielos pertenece a los niños (Mc. 10.14).

Tres hogares cristianos

Un ejemplo del fracaso de un hogar cristiano se presenta en los escritos de Hermas. Hermas es un cristiano que ha sido muy remiso en las obligaciones hacia su propio hogar, que incluye su esposa, hijos y sirvientes.[83] Se enfatiza repetidamente que él es el responsable de todos sus hijos,[84] toda su casa.[85] No se ha

preocupado por ayudar a su esposa a vencer su incontrolable lengua,[86] que puede referirse tanto al chisme como a la queja. No se ha preocupado por instruir a su familia, sino que ha permitido su corrupción.[87] «Tu simiente, Hermas, ha entristecido a Dios, ha blasfemado al Señor y ha traicionado a sus padres con gran maldad.»[88] Pero, aunque Hermas tiene una estrecha visión de la posibilidad de un segundo arrepentimiento, está convencido de que tanto su esposa como sus hijos encontrarán misericordia si él se afana por ellos.[89] La familia no puede considerarse pagana en cuanto a necesidad de convertirse al cristianismo, sino alejada de su profesión cristiana y necesitada de disciplina, ayuda y enseñanza sobre la manera de vivir la vida cristiana. En este sentido Hermas carga con la responsabilidad en cuanto a la conversión de su familia. «Eres indulgente y no corriges a tu familia» es el cargo que se le hace; el remedio está en que «deberías convertir a tu familia que ha pecado contra el Señor y contra ti, su padre».

> Pero la gran misericordia del Señor ha tenido compasión de ti y tu familia, y te fortalecerá y establecerá en su gloria; sólo que no debes ser perezoso sino fuerte, y fortalecer también a tu familia. Así como el herrero, a fuerza de martillar, llega a realizar la obra que desea, también la diaria palabra justa puede vencer toda maldad. No ceses, entonces, de corregir a tus hijos, pues sé que si se arrepienten de todo corazón, serán inscritos en el libro de la vida con los santos.[90]

Otro pasaje de Hermas muestra la importancia crucial de la familia cristiana unida, si es que va a tener alguna influencia sobre el mundo circundante; y esta unidad se resquebraja fácilmente, no sólo cuando los más jóvenes son desobedientes, sino cuando los padres están demasiado ocupados, y dejan de tener interés en sus niños.

> Pero, Hermas, ya no guardes rencor contra tus hijos, ni descuides a tu hermana (es decir, esposa), para que puedan limpiarse de sus pecados. Porque serán corregidos con

> corrección justa si no les guardas rencor. El rencor opera para mal. Pero tú, Hermas, tuviste grandes problemas propios debido a las transgresiones de tu familia, porque no les prestaste atención, sino que los descuidaste y te enredaste en sus acciones malignas.[91]

Orígenes procedía de una familia cristiana muy diferente, una familia cuya luz debe haber brillado con fuerza en los días oscuros de la persecución de Severo en 202 d.C. Su padre, Leonidas, fue arrestado por su fe y, al poco tiempo, martirizado. Orígenes le escribió, alentándolo para que permaneciera firme en la hora de la prueba y no se debilitara por consideración a ellos. Después de la muerte de su padre, Orígenes tomó a su cargo el cuidado de su madre y los otros seis niños, por medio de la enseñanza, a pesar de su juventud (apenas tenía diecisiete años en esa época). La calidad de la enseñanza cristiana de esta casa se pone de manifiesto a través de las palabras de Eusebio:

> Orígenes, aun en ese tiempo (202 d.C.), progresó mucho en la doctrina de la fe, ya que había estado en contacto con las Sagradas Escrituras desde su infancia. Su padre lo había preparado concienzudamente en ellas; además del estudio de las ciencias liberales, había llenado cuidadosamente su mente con ellas. Primero (por consiguiente, antes de estudiar literatura griega), lo guió en el ejercicio frecuente del estudio de las cosas sagradas, instruyéndolo para que entendiera y repitiera algunos pasajes todos los días; y el niño no lo hacía de mala voluntad, sino los estudiaba con gran diligencia.

Tan ferviente era el jovencito, que no podía quedar satisfecho con los puntos principales de los pasajes en las Escrituras que leía, sino que «ponía en aprietos a su padre preguntando qué quería significar realmente el pasaje de la Escritura inspirada». Su padre, de manera característica,

> lo retaba, diciéndole que no debía inquirir sobre asuntos que estaban más allá de su edad, ni buscar más allá de los significados obvios de las Escrituras. Pero, interiormente,

> estaba encantado y daba profundas gracias al Señor soberano, el autor de todo bien, por el privilegio de ser padre de tal criatura.

También la madre parece haber sido de un carácter agradable, no tan serio como para no poder hallar sentido del humor, aun en las situaciones más peligrosas. Cuando el joven Orígenes deseaba ir para estar con su padre, ser arrestado y martirizado, ¡ella se lo impidió escondiéndole la ropa![92]

Este fue un ejemplo de un buen hogar cristiano a fines del siglo 2, un hogar que extendía el evangelio entre sus hijos por medio de preceptos y ejemplos, adoración y el compartir las cosas santas juntos, como una familia. Pero no menos atractivo es el cuadro que puede advertirse entre líneas en la historia de una pareja del siglo 1: Aquila y Priscila. Si eran o no cristianos antes de encontrarse con Pablo en Corinto es aún discutible, pero, después de ello, no puede haber duda alguna. El suyo fue un hogar industrioso: su oficio era la confección de tiendas, pero supieron unir sus habilidades y darse tiempo para la evangelización cristiana (Hch. 18.3). Era, obviamente, un hogar que adoraba a Dios. Como judíos, debían haber orado juntos y diariamente en su hogar; como cristianos, su comportamiento no debe haber sido distinto. Eran fieles concurrentes a la sinagoga, lugar en el que descubrieron a Apolos (Hch. 18.26), y viendo que podían ser de ayuda para este hombre talentoso y prometedor, lo invitaron a su hogar y lo instruyeron aún mejor en la fe. Aunque la descripción que hace Lucas no es lo suficientemente clara, parece probable que Apolos no tenía conocimiento del Señor resucitado hasta que fue informado por ellos: simplemente había sido impresionado por la predicación de Juan el Bautista, quien había predicho la venida de alguien aún más importante.[93] El suyo fue también un hogar generoso. Estaban preparados para recibir huéspedes, como Pablo y Apolos; estaban preparados para abrir su hogar a la comunidad cristiana, con todos los inconvenientes que eso presentaba en algunas ocasiones. En Corinto, Roma y Efeso, una iglesia se reunió en la casa de ellos

(Hch. 18.26; 2 Ti. 4.19; 1 Co. 16.19; Ro. 16.5). Es claro que esta gente mantenía su hogar abierto y se tomaba el trabajo de escribir cartas de recomendación cuando sus visitantes partían, para ponerlos en contacto con cristianos de cualquier lugar (Hch. 19.27). Tampoco olvidaban a los amigos ausentes, sino que eran asiduos en enviar sus saludos (1 Co. 16.19). Indudablemente había algo contagioso en su relación mutua, que impresionaba a los visitantes. Apolos fue instruido en «el camino» durante su estadía en aquel hogar (Hch. 18.26); y aunque ya era un expositor capaz de las Escrituras, leemos que aprendió cómo demostrar, por medio de ellas, que Jesús era el Mesías. Casi lo mismo aconteció con Pablo. Cuando se encontró con ellos parecía estar algo deprimido a causa de su comparativa falta de éxito en Atenas.[94] El compañerismo lo revivió, pudo discutir semanalmente en la sinagoga y comenzó a convencer a judíos y a griegos (Hch. 18.4). Más adelante leemos que se entregó por entero a la predicación de la Palabra mientras estaba con ellos.[95] ¿Es esta una indicación del estudio bíblico en familia que allí se hacía? Aunque mucho de esto es simple conjetura, resulta claro que tenían una fervorosa fe en Jesús y un amor hacia él que los llevaba a sacrificar intimidad, seguridad, finanzas y aun cuidado personal (en una ocasión arriesgaron su vida por Pablo; Ro. 16.4), para proclamar el evangelio de Cristo. Los hogares de esta clase deben haber sido sumamente efectivos en el ministerio de evangelización de la iglesia.

3. La evangelización personal

Encuentros personales

La proclamación pública de diversos tipos y el uso privado de los hogares fueron factores cruciales en la extensión del evangelio, pero no menos importante fue la evangelización personal, en que un individuo compartía su fe con otro. El primer capítulo de Juan nos presenta el modelo. Desde el momento en que una persona encuentra la verdad acerca de

Jesús es constreñida a compartirlo. A través del testimonio de Juan el Bautista los dos discípulos encontraron a Jesús (Jn. 1.37). Tan pronto como uno de ellos, Andrés, hizo el descubrimiento, buscó a su hermano Simón Pedro y lo trajo a Jesús (Jn. 1.41). Enseguida, Jesús mismo toma la iniciativa y encuentra a Felipe de Betsaida (Jn. 1.43), aunque no se dice cómo. Pero Felipe continúa con la buena obra y encuentra a Natanael (Jn. 1.45), y éste, a su vez, confiesa que Jesús es el Hijo de Dios. Esto es más que el individualismo del autor del Evangelio afirmándose a sí mismo:[96] es una reflexión sobre la importancia de la evangelización personal en la extensión de la iglesia.

Fue de esta manera que se hicieron las conversiones más impresionantes. Panteno, como hemos visto, guió a Clemente de Alejandría para que se encontrara con Cristo. Justino parece haber hecho lo mismo por Taciano, después que él mismo fuera ganado a través de su encuentro personal con el «anciano de los campos».[97]

Al comienzo del *Octavio*, de Minucio Félix, hay un pasaje encantador que muestra el atractivo poder de la amistad para presentar a otro la fe cristiana. El autor recuerda cosas de su amigo Octavio, después de su muerte.

> La dulzura y el encanto del hombre me impresionan tanto que de alguna manera me veo a mí mismo como si estuviera viviendo los tiempos pasados y no meramente recordando las cosas que han sucedido hace ya tanto ... Pensarían que compartíamos una sola mente entre los dos. Sólo él era el confidente de mis afectos, el compañero en mis errores. Y cuando, después de que las tinieblas se dispersaron, pude emerger del abismo de oscuridad a la luz de la sabiduría y la verdad, él no descartó a su amigo, sino que, lo que es más glorioso aún, lo aventajó.[98]

Por cierto, este método de evangelización personal resultó ser efectivo entre aquellos de temperamento similar y mentalidad análoga. Uno de los ejemplos más ilustrativos del Nuevo Testamento es el que narra el encuentro entre Felipe y el eunuco

etíope (Hch. 8.5-6, 26-40). Felipe era uno de los siete que habían sido elegidos para relevar a los apóstoles de su tarea de administración de fondos y comida en la vida comunal de la primitiva iglesia de Jerusalén. Pero también poseía dones de evangelización y, al parecer, esto ocupaba mayormente su tiempo, más que la tarea administrativa que se le había asignado. Lo encontramos ejerciendo un ministerio sumamente exitoso en Samaria. Pero estaba en comunión tan directa con Dios que reconoció la pequeña voz que lo llamaba a dejar ese lugar y dirigirse a otro, bastante extraño: la parte desértica de Gaza (Hch. 8.26), sitio poco probable para encontrar a alguien a quien ministrar. Pero, como hombre acostumbrado a obedecer la voz de Dios,[99] Felipe se dirigió hacia allí. Observó que venía un alto oficial etíope, eunuco, retornando en su carro desde Jerusalén. Felipe tenía tanto entusiasmo y estaba tan deseoso de servir a este hombre de color, que prácticamente corrió hacia él. Sólo eso, el ver a un hombre corriendo por el desierto, habría fascinado al eunuco que venía leyendo las Escrituras en voz alta. Cuando vio que Felipe se le acercaba y le preguntaba con corrección si podía serle útil en algo, lo invitó a subir a su carro. Y allí, en un carruaje etíope, en el desierto, se ubicó esta singular pareja, conversando sobre Isaías 53, pasaje que estaba leyendo el eunuco. Felipe conocía las Escrituras y sabía cómo relacionarlas con el evangelio de Cristo. Y lo hizo tan efectivamente y con tanta certeza que el hombre creyó. Obviamente su corazón ya estaba preparado a través de su búsqueda de la verdad en el judaísmo; su seriedad en esa búsqueda es clara, por el hecho de que venía leyendo las Escrituras en su viaje. Sin embargo, la intervención personal de Felipe, el hombre de Dios para la ocasión, lo llevó a la fe y al bautismo y lo envió gozoso por su camino. Aparentemente, había poco en común entre estos dos hombres. Sin embargo, uno de ellos fue utilizado para llevar el evangelio al otro por medio de este encuentro, a simple vista fortuito. Si se objeta que el relato de Hechos puede estar demasiado estilizado, la respuesta debe ser que este tipo de cosas realmente sucedía y se conoce que así era. De otra manera Lucas no tenía por qué inventar una

situación tan fuera de lo común. No me caben dudas de que Lucas utilizó la historia de Felipe para ilustrar el valor de la evangelización personal y la necesidad de que aquellos que la practican sean humildes y tengan confianza obediente en Dios, posean tacto y conocimiento de las Escrituras, y apunten directamente a Jesús para guiar a la persona a una decisión. No solamente los sermones de Lucas en los Hechos proveen guías para las generaciones futuras.

La visitación

De manera similar, la historia de Ananías (Hch. 9.10-18) señala otra forma de confrontación personal que demostró ser efectiva en la evangelización: la visitación. Ananías es un ejemplo claro, en muchos sentidos, del visitador que se resiste. Sin embargo, llegó a ser de suma utilidad. La historia debe haber infundido valor al tímido lector de Hechos, el recordar a sus amigos y relaciones, para los cuales podía llegar a ser un mensajero de Cristo a través de sus visitas. He aquí una tarea para la que Dios necesitaba a Ananías y para la cual lo llamó. Debía visitar una casa determinada. Hasta allí no había inconvenientes. Pero luego se le aclaró que el hombre que debía buscar era Saulo de Tarso, quien necesitaba lo que Ananías podía brindarle. Eso cambió bruscamente el panorama. Dios no podía pedirle eso. Todos sabían perfectamente que Saulo era demasiado duro, demasiado prejuicioso, demasiado antagónico para estar interesado en el evangelio cristiano. Ananías se resistió a ir, y esto resulta perfectamente comprensible. Pero se le aclaró que Dios mismo había preparado el camino para que la visita fuera posible. Saulo ya no era el mismo que antes. Ahora era un hombre con una gran necesidad y, más aún, Dios tenía un gran plan para su vida. De acuerdo con ello, Ananías recapacitó sobre su negativa y decidió ir. Sin duda, debe haber sentido miedo al acercarse a la casa. Su mano debe haber estado temblorosa cuando golpeó la puerta. Pero obedeció. Su acercamiento fue simple, amistoso, directo. Lo saludó «hermano Saulo», dando muestras de una fe sorprendente. Su mensaje fue claro y

apropiado para la situación de Saulo. Le habló del Señor Jesús, quien podía abrir los ojos ciegos y llenar una vida vacía. Y su obediencia fue recompensada con el acceso de un notable converso a las filas de la iglesia. Por cierto que los que visitan saben que no se gana un Saulo en todas las ocasiones, pero una historia como ésta debe haber estimulado a más de un lector cristiano para golpear puertas en nombre del evangelio. Esto es lo que los cristianos comunes, a quienes tanto criticaba Celso, hacían sin cesar. Esta fue la manera en que se extendió el evangelio.

La evangelización de esta naturaleza personal fue importantísima en la expansión del cristianismo. Los apóstoles siempre estaban comprometidos en ella: Pedro y Juan con un mendigo cerca del templo; Pedro con un oficial romano en su casa; Pablo como marinero de un barco naufragado, hablándole al «hombre principal» de una isla acerca de su Señor. Es interesante notar cómo en 1 Tesalonicenses Pablo se llama a sí mismo padre y nodriza de muchos de los que habían recibido el evangelio (1 Ts. 2.7, 11). El los había traído a la fe y los había guiado hacia un nuevo nacimiento. La misma relación mantenía con Onésimo (Flm. 10) y con algunos de los cristianos de Corinto (1 Co. 4.15). Esto indica la atención personal que Pablo les había dado, lo que había resultado en su transformación, para llegar a ser «sus hijos» en Cristo.

La conversión de Gregorio por medio de Orígenes

Como ejemplo final de esta clase de evangelización sería difícil encontrar algo mejor que el relato de la conversión de Gregorio a través de Orígenes, hecho que tuvo lugar hacia el fin del período que nos ocupa. Resulta afortunado el poder reconstruir buena parte de la historia por medio de sus propios escritos: la *Carta a Gregorio*, de Orígenes, y el *Panegírico sobre Orígenes*, de Gregorio.

Gregorio era el hijo de un influyente hogar de Ponto. Según cuenta, su padre falleció cuando él tenía catorce años y, en una mirada retrospectiva, pudo ver más tarde que esta súbita

pérdida fue «el comienzo del conocimiento de la verdad para mí».[100] Le resulta difícil explicar lo que este duelo significó para él. Sabe que allí no aconteció su conversión,

> porque, ¿qué poder de decisión tenía entonces, a los catorce años? Sin embargo, fue desde entonces que esta sagrada Palabra comenzó a visitarme de alguna manera ... Y a pesar de que yo pensaba poco en ello en aquella época, sin embargo, ahora, según lo veo, considero que fue una marca grande de la providencia santa y maravillosa

que Dios ejerció en él, de modo que el contacto de Dios con él comenzó con esta experiencia de orfandad que se grabó en su memoria juvenil. Al recordar la gracia de Dios en su vida, posteriormente escribió:

> Y cuando reflexiono acerca de esto, me lleno a la vez de satisfacción y temor, ya que mientras me regocijo indudablemente en la guía de la providencia, también soy consciente del temor, no sea que, habiendo llegado a recibir el privilegio de tal bendición, no fuera capaz de corresponder de igual modo.

Pero en aquel tiempo todos sus pensamientos estaban dedicados a su carrera. Estudió retórica y leyes con la meta de tomar parte en la vida pública, ya que su riqueza y parentesco le habían provisto un buen comienzo. Recibió la sugerencia de ir al extranjero para saber aún más. ¿Pero a dónde? Beirut estaba «no muy lejos de este territorio, latinizada de algún modo, y tenía una escuela acreditada para estudios legales». También Roma ofrecía posibilidades. Pero las circunstancias se dieron de tal modo que debió ir a la Palestina. El gobernador romano de la Palestina tenía entre sus oficiales al cuñado de Gregorio. Aquél envió a buscar a su esposa, la hermana de Gregorio, y la proveyó de una escolta militar, «una provisión de vehículos públicos mucho mayor que lo necesario y más cheques de los que se habrían requerido para una hermana sola». Así que Gregorio y

su hermano Atendoro se fueron con la caravana, intentando llegar a Beirut y allí proseguir con sus estudios legales y lingüísticos. Pero una vez más, al mirar hacia atrás, Gregorio pudo ver la mano de Dios que lo guió, a través de estos acontecimientos, al lugar donde iba a convertirse y ser nutrido en la fe por parte de Orígenes. Continúa:

> Estas eran las razones aparentes para nuestro viaje, pero las razones secretas y aún más valederas eras éstas: nuestra oportunidad de tomar contacto con este hombre, nuestra instrucción, por medio de él, acerca de la verdad de la Palabra y la ganancia para salvación de nuestra alma. Estas fueron las razones reales que nos trajeron aquí, ciegos e ignorantes como éramos del camino que conducía a nuestra salvación, por lo que aquel soldado (*sc.* provisto como escolta) no era sino una compañía divina y ... un guardia, quien siempre nos lleva con seguridad a través de todo el presente de nuestra vida, como por un largo camino, que nos llevó pasando por otros lugares y Beirut en particular (ciudad que nos habíamos propuesto alcanzar especialmente), y nos trajo aquí, disponiendo y dirigiendo todas las cosas, hasta que por cualquier medio nos pusiera en contacto con este hombre que iba a ser el autor de la mayor parte de nuestras bendiciones.[101]

Todo esto en cuanto a la mano secreta de Dios en todo el proceso. ¿Pero cómo reaccionó Orígenes ante la inesperada llegada de estos completos extraños? Es claro que se puso realmente al servicio de ellos. Estaban ansiosos «como criaturas silvestres, pájaros o peces que habrían sido atrapados en las redes, para salir y escaparse y dejarlo todo, camino a Beirut»,[102] pero habían encontrado en Orígenes a alguien de su nivel. «Procuró por todos los medios mantenernos en estrecha relación con él, utilizando toda clase de argumentos ... y reuniendo todos sus poderes para ganar su objetivo.» ¿Cómo lo hizo? Viendo que la filosofía era la meta de ellos, comenzó por allí y les dijo que si iban a ser filósofos de algún renombre, debían «buscar primero conocerse a sí mismos, la clase de personas que eran y las cosas

que son verdaderamente buenas, para que un hombre luche por ellas, y luego las cosas verdaderamente malas, de las que un hombre debe huir». Gregorio no podía recordar todos los argumentos utilizados por Orígenes para persuadirlo a quedarse y estudiar «filosofía» con él, pero recuerda que el gran hombre persisitió en sus intenciones día tras día, y hace un relato de la impresión que Orígenes había hecho sobre él: «Poseía una rara combinación de cierta gracia dulce y persuasión, junto con un gran poder y compulsión». Más aún, la genuina calidez y amistad del hombre también tenían su muda atracción:

> También se ejerció sobre nosotros el estímulo de la amistad, un estímulo irresistible, verdadero y muy efectivo. Era el argumento de una disposición afectuosa y amable, que se mostró beneficiosa en sus palabras cuando nos habló y se asoció con nosotros.

Estos fueron los hechos que persuadieron a aquellos jóvenes a quedarse, casi en contra de su propia voluntad, hasta que «finalmente nos atrajo, de alguna manera o de otra, por una clase de poder divino». Gregorio describió cómo lo percibió. Lo sintió como la tibieza del verdadero sol que comenzaba a alumbrarlo. Se sintió como atravesado por las palabras de Orígenes, como si fueran una saeta.[103] ¡Qué fascinante que la oración del propio Orígenes pidiendo ser una saeta de Dios fuera contestada tan marcadamente en este caso del joven convertido! Utilizando otro símil, Gregorio dice que su conversión por medio de Orígenes fue como una chispa en un mechero.

> Y así, como una chispa que iluminó las profundidades de nuestra alma, el amor llegó y estalló en llamas dentro de nosotros: un amor a la vez por la Palabra santa, el objeto más digno de amor, que atrae a todos irresistiblemente por su belleza incontable, y a este hombre, amigo y partidario. Y conmovido profundamente por este amor, se me persuadió que abandonara todos los objetivos o metas que nos parecían inadecuados y, entre todos, aun mi vanidosa jurisprudencia, y hasta mi tierra natal y mis amigos, aquellos que estaban

> presentes conmigo allí y aquellos que había dejado atrás. Y mi estimación se acercó a un solo objeto querido y un deseo valedero: la filosofía (*sc.* la verdad cristiana), y el maestro de filosofía, aquel hombre inspirado.

Y continúa relatando la intimidad de la relación que comenzó a disfrutar con su maestro, que tomó a Gregorio y a su hermano de la mano como un jardinero con una planta salvaje, o un labrador con una tierra sin cultivar, y comenzó a trabajar en ellos.[104] El fruto de este trabajo se vio en los años venideros, cuando Gregorio se transformó en un famoso obispo misionero y fue instrumento de una amplia conversión al cristianismo entre su propia gente de Ponto.

El celo y el sentido de oportunidad de Orígenes se manifiestan en esta narración. También lo hacen su tacto, persistencia y amistad, y la singularidad de su propósito: «No aspiraba meramente a convencernos por alguna clase de razonamiento; su deseo era, con un pensamiento benigno, afectuoso, sumamente generoso, salvarnos». Los sufrimientos que pasó para edificarlos en la fe están admirablemente retratados en el *Panegírico* de Gregorio, que nos da el primer currículo detallado de una educación cristiana superior. Pero lo que no es tan manifiesto en este relato es la oración sincera y el uso confiado de las Escrituras que Orígenes empleó en la evangelización. Algunas de sus prioridades en este sentido pueden extraerse de su carta a Gregorio:

> Hijo mío, aplícate diligentemente en la lectura de las Sagradas Escrituras. Aplícate, te digo.[105] Porque los que leemos las cosas de Dios necesitamos mucha aplicación, no sea que pensemos o digamos alguna cosa impropia acerca de ellas. Y aplicándote al estudio de las cosas de Dios ... llama a su puerta cerrada y te será abierta ... Y aplicándote al estudio divino, busca, con fe inconmovible en Dios, el significado de las Sagradas Escrituras, que tantos han pasado por alto. No estés satisfecho con llamar y buscar, porque la oración, entre todas las cosas, es indispensable para el conocimiento de las cosas de Dios. A esto exhortó el

> Salvador y dijo no sólo: «Llamad y se os abrirá; buscar y hallaréis», sino también: «Pedir y se os dará».[106]

Por medio de la evangelización individual, sabia y dedicada, de cristianos como Orígenes, algunos de los convertidos más notables se acercaron a la iglesia cristiana. El fruto escogido fue el mejor.

4. La evangelización literaria

La apologética en el siglo 1

Además de hablar a la gente acerca de Cristo, en público, en grupos pequeños en los hogares, o individualmente, hubo otro método a disposición de los primeros portadores del evangelio. Aquellos que tenían talento podían escribir, y así lo hicieron. En realidad, inventaron una forma literaria totalmente nueva para llevar su mensaje de salvación: el Evangelio. Por lo que se conoce, Marcos fue el primero que tuvo esta brillante idea de reconstruir, a base de las historias circulantes acerca de Jesús, y de los fragmentos catequísticos utilizados en la predicación y enseñanza de las buenas nuevas a los oyentes paganos, un relato escrito acerca de Jesús, un relato que difiere de cualquier otro escrito que hubiese aparecido en el mundo de las letras hasta entonces. No era historia, ya que ningún historiador habría aceptado la imposibilidad de relatar algo acerca de los primeros treinta años de la corta vida de su protagonista, ni habría dedicado la mitad de su relato a la muerte del héroe. No era biografía, por la misma razón. Era un escrito *confessio fidei*, un testimonio de los labios de muchos testigos, recogido por el autor y arreglado a fin de mostrar la clase de persona que era Jesús, dar las evidencias por las que los discípulos lo habían seguido y juzgado como el Mesías y el Hijo de Dios, y por la mayor implicación posible, desafiar a los lectores a realizar el mismo acto de fe en Cristo que ellos mismos habían hecho.

Este propósito se establece explícitamente en el cuarto Evangelio. Sin duda, tiene muchas contribuciones esenciales que

han sido ampliamente discutidas en los tiempos modernos. Pero el objetivo principal no tiene, o casi no tiene, ambigüedad alguna[107] cuando se lo define en 20.30s.: «Hizo además Jesús muchas otras señales en presencia de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro. Pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre». El propósito del autor es iluminar tanto a Cristo, su persona y significado a través de las «señales» que selecciona, a fin de atraer a sus lectores, judíos o griegos,[108] de modo que puedan convencerse de que él es, sin lugar a dudas, el Mesías judío tan largamente esperado, el verdadero Hijo de Dios. Tal aseveración intelectual debía guiar al lector, como lo había hecho con el escritor, a entregarse a este Cristo, entrega que abre la puerta a una nueva dimensión de vida: la vida compartida con Dios.

Aunque Juan es el único de los evangelistas que explica tan específicamente el propósito que tiene al escribir, Marcos y Lucas parecen haber tenido un mismo objetivo evangelizador. La ausencia de mucha *didaqué* en Marcos, los relatos cortos, cada uno de los cuales trae consigo una pregunta, un trabajo profundo, una controversia sobre la persona y las demandas de Jesús, se combinan para dar la impresión de haber sido diseñados para informar al lector acerca de Jesús y desafiarlo a decidirse a favor o en contra de él. El libro es *kerigmático* una y otra vez. Moule ha percibido esto con toda claridad. El atribuye el Evangelio de Marcos al «resultado de un deseo consciente de preservar las tradiciones esporádicas de los incidentes y ubicarlas en un registro permanente con propósitos de evangelización». Continúa apuntando que

> debido a que el resumen de las Buenas Nuevas (que conocemos como kerigma) necesariamente estaba en uso en la predicación cristiana (como lo había estado desde el principio), era natural adjuntar estas unidades flotantes al marco de referencia ya existente. Cuando ya se hizo esto, resulta más fácil imaginar a Mateo compilado con el mismo

> propósito, pero con mucho más material y con la mira en requerimientos apologéticos específicos.[109]

Personalmente, me inclinaría a calificar esta última sugerencia de algún modo. El ordenamiento, el énfasis en la enseñanza, en los líderes de la iglesia y el comienzo de la casuística, hacen más probable el hecho de que el Evangelio de Mateo haya sido diseñado primeramente para el «de adentro» y de manera particular para los predicadores y maestros de la misión cristiana. F. V. Filson comparte este punto de vista y escribe en su comentario sobre Mateo:

> Su propósito no es directo y principalmente de evangelización. Busca primero ofrecer ayuda para el trabajo de los maestros fieles más que apelar insistentemente a la fe y al arrepentimiento iniciales.[110]

Pero no puede haber dudas acerca del propósito definido de evangelización en el doble trabajo de Lucas. Cualquier cosa que imaginemos sobre el oscuro Teófilo, a quien están dedicados los volúmenes, fuera éste un investigador curioso, un magistrado que dudaba sobre el conocimiento acerca de esta nueva religión o, aun quizá un converso nuevo y tembloroso a quien Lucas se propone estabilizar en la fe, no es de la mayor importancia. Los libros fueron diseñados claramente para publicarse, a través de los buenos oficios de Teófilo, ya que era sabio en la antigüedad dedicar los libros a algún hombre, por cuya influencia, y muchas veces a cuyas expensas, podía publicarse.[111] Lucas quería que sus escritos se leyeran ampliamente en el mundo grecorromano, del cual escribió con tanta visión y habilidad en los Hechos. Quería que las personas lo leyeran, no meramente para defender el cristianismo contra los avatares a los que estaba expuesto, sino, más que nada, para hacer cristianos de los que lo atacaban. Desde el principio hasta el fin se concentra en un solo asunto: la salvación.[112] Muchos escritores modernos como Barrett,[113] Moule,[114] O'Neill,[115] reconocen esto, pero ninguno lo ha visto tan claramente como van Unnik.[116] El tema de la salvación es la clave

del propósito de Lucas y Hechos. Un poderoso Salvador se ha levantado en la casa de David (Lc. 1.69), para que la salvación alcance a la gente (1.71). Esto se lleva a cabo a través de la venida del Salvador, Cristo el Señor (2.11), quien trae luz a los gentiles y salvación a los ancianos de Israel (1.77ss.). A diferencia de Mateo y Marcos, Lucas continúa con la cita de Isaías que da el Bautista, para incluir las palabras «y verá toda carne la salvación de Dios» (3.6). En su obra en dos volúmenes muestra cómo todo el mundo, en efecto, llegó a ver la salvación de Dios.

El Evangelio de Lucas explica lo que significa esta salvación. Incluye sanidad (7.3), perdón (7.50), integridad (8.36), vida nueva (8.50), y llega al ser humano únicamente a través de Jesús (19.10). Cuando Jesús entra a la casa de un hombre, trae la salvación con él (19.9).

Los Hechos explican cómo se extendió esta salvación mesiánica en el mundo antiguo. A los judíos (p. ej., 13.26) y también a los gentiles (p. ej., 13.47s.) se les hace la oferta de la salvación. Resuena a lo largo de los capítulos del libro. La evangelización es la preocupación suprema del escritor. Por ello, repite tan frecuentemente el kerigma en sus sermones, predicando a los judíos en la primera parte del libro y a los gentiles, inteligentes y remisos por igual, en la última parte. Quiere estar seguro de que Teófilo y los otros lectores en la periferia del cristianismo capten la esencia del mensaje del evangelio por medio de la repetición constante. Por ello se toma el trabajo de explicar el recorrido efectuado por el evangelio a lo largo del mundo romano, a fin de enfatizar la universalidad y el alcance de este mensaje de salvación. La pequeña semilla de mostaza se transforma en un árbol que se enraíza en la misma Roma, y todas las fuerzas del caos y el Anticristo no pueden detener su marcha victoriosa: de allí la concentración en el relato del naufragio. El evangelio es apropiado para todas las personas, sean centuriones o bárbaros, terratenientes chipriotas o eunucos etíopes, magos o procónsules, carceleros o comerciantes. La gran variedad de los que responden en Hechos a la predicación del evangelio de la iglesia cristiana es paralela a la igualmente

amplia variedad de aquellos que responden en el Evangelio a la predicación del reino por medio de Jesús. Tanto Hechos como el Evangelio son frutos de la profunda preocupación de Lucas de que todas las personas compartan la salvación en Cristo. La historia de la conversión de Pablo, repetida en tres ocasiones, sirve para el mismo fin; y lo mismo puede decirse acerca del último gran cuadro que vemos en Hechos: Pablo predica las buenas nuevas con completa libertad de palabra en su propia residencia alquilada, en el corazón mismo del Imperio. Toda la fuerza de la Roma neroniana no puede apagar el celo evangelizador y el optimismo de la última palabra de esta obra en dos volúmenes, el triunfante *akōlutōs* («sin impedimentos»). Creo, por lo tanto, que casi no hay exageración en la conclusión del profesor Moule de que «los cuatro Evangelios deben ser interpretados, más que ninguna otra cosa, como evangelizadores y apologéticos».[117]

La apologética del siglo 2

El hecho de escribir literatura de evangelización preparada para que la leyeran los que no se habían convertido no terminó con los cuatro evangelistas. Continuó con toda la fuerza en los escritos apologéticos del siglo 2.[118] Pero las tendencias desafortunadas, que ya se estaban haciendo sentir en los documentos del Nuevo Testamento, se incrementaron en los apologistas. Durante mucho tiempo se ha reconocido la existencia de un fuerte elemento anti-judío en algunas partes del Evangelio de Mateo y también en Juan, donde «los judíos» siempre se mencionan en contradicción, si no en abierta oposición, a los cristianos. Es difícil creer que la acritud entre la iglesia y la sinagoga, que comenzaba a crecer durante el siglo 1, no haya influenciado la presentación del mensaje cristiano en estos Evangelios, y quizá también en Lucas-Hechos, si T. W. Manson está en lo correcto al suponer que uno de los temas importantes en estos libros es aclarar muy bien ante el poder secular que los cristianos deberían ser tajantemente diferenciados de los judíos.[119] De todos modos, en la mayoría de los escritos

apologéticos del siglo 2 que se conservan, hay una dureza de aproximación que difícilmente puede haberse calculado para ganar la amistad y buena voluntad de los lectores no cristianos. Hay una acrimonia sobre el *Diálogo* de Justino con un judío, Trifo; una mórbida burla hacia los dioses paganos, entre apologistas como Taciano y Tertuliano, que por cierto deben haber frustrado la genuina preocupación por evangelizar que estos hombres poseían, sin lugar a dudas. Montar un asalto a toda escala, y a veces demasiado ácido, sobre las creencias sustentadas por una persona no es la mejor manera de inducirla a cambiarlas. Pero, a pesar de todos los prejuicios discernibles en los escritores de los Evangelios del Nuevo Testamento,[120] nunca cometieron un error. Cada página de los Evangelios y de Hechos, con la posible excepción de un capítulo como Mateo 23, está marcada por una preocupación cálida, profunda, obvia y cristocéntrica. Pero, en el siglo 2 esto se ve reemplazado frecuentemente por una oposición fría, casi arrogante. El amor debe haber estado presente, según se infiere claramente de la manera en que estos apologistas vivieron y murieron, pero está demasiado escondido en sus escritos. Por ello es factible imaginar que no se ganaron a la fe muchos paganos o judíos por medio de estos documentos, si es que los leyeron. Es interesante advertir que Celso, reconocido por su conocimiento de literatura cristiana,[121] nunca parece haber leído algunas de las palabras de los apologistas. ¿Fueron escritos quizá más para los lectores cristianos que para el consumo externo? Según mi conocimiento, no hay ningún ejemplo de un inconverso que se haya inclinado al cristianismo por haber leído un escrito apologético. A pesar de toda la preocupación, expresada en los pasajes finales de la mayoría de las apologías, por la conversión de los lectores, parece probable que el tono en que se había desarrollado el escrito habría sido obstáculo efectivo para lograr tal propósito. Hay excepciones a esta generalización. El *Octavio* de Minucio Félix, la última parte del *Protréptico* de Clemente y la *Epístola a Diogneto* están llenos de calidez. La breve *Segunda apología* de Justino también posee su propio encanto: se escribió

específicamente, según nos dice, con el propósito de evangelizar. Invita al emperador y al senado, a quienes está dirigido el libro, a que lo den a publicidad. «Y si dais a este libro vuestra autoridad, lo expondremos (es decir, a Simón el Mago) delante de toda la gente para que, si es posible, se conviertan. Sólo con este propósito compusimos este tratado.»[122] Pero, en general, los apologistas marcaron una triste declinación de la enseñanza sutil, amorosa y llena de tacto de Lucas, que trató de hacer de la defensa de la fe frente a los opositores una ocasión para propagar la fe entre los inconversos.

El lugar de las Escrituras

En su totalidad, pareciera que la palabra escrita no desempeñó un papel tan importante en la extensión del evangelio por parte de la iglesia como habría sido dable esperar. Los escritos que realmente suscitaron un interés supremo fueron las Escrituras. Hay abundantes evidencias, algunas de las cuales ya hemos considerado, que muestran que los cristianos, a diferencia de los judíos, utilizaron las Escrituras con propósito de evangelización. Desde los Hechos hasta Gregorio y Orígenes, encontramos la misma historia repetida una y otra vez. Las discusiones con los cristianos, sus argumentos, la sorpresa frente a ellos, llevan al investigador a leer estos «escritos bárbaros» por sí mismo. Y una vez que las personas han comenzado a leer, las Escrituras ejercen su propia fascinación y poder. Muchos investigadores interesados, como Justino y Taciano, Atenágoras y Teófilo,[123] llegaron a ser cristianos al encontrar, mientras leían, que «la Palabra de Dios es viva y eficaz y más cortante que toda espada de dos filos» (He. 4.12), y que «las Sagradas Escrituras ... te pueden hacer sabio para la salvación por fe que es en Cristo Jesús» (2 Ti. 3.15). El autor del seudo-justino *Discurso de exhortación a los griegos* insta a éstos a que lean en los Libros Sibilinos y en Virgilio aquellos pasajes que son plausibles de interpretación cristiana, «porque el conocimiento de éstos constituirá vuestro entrenamiento preliminar, necesario para estudiar las profecías de los escritores sagrados». Es allí donde

reside la verdad, donde éstos son los escritos que deben estudiar los investigadores. «Desde cualquier punto de vista, por lo tanto, debe advertirse que no hay otro camino más que a través de los profetas, que nos enseñan por inspiración divina, para aprender algo sobre Dios y la religión verdadera.»[124] De manera similar, el autor del seudo-justino *Discurso a los griegos* indica el impacto causado en él por el estudio de estas mismas Escrituras, después de haber accedido a ellas desde «la locura y la intemperancia» de la poesía homérica,[125] y la «teología tonta» de Hesíodo.[126]

> ¡Oh trompeta de paz sobre el alma que está en guerra! ¡Oh arma que hace que huyan pasiones terribles! ¡Oh instrucción que apaga el fuego íntimo del alma! La Palabra ejerce una influencia que no hace poetas, no prepara filósofos u oradores habilidosos, pero por medio de su enseñanza hace a los mortales inmortales, dioses mortales, y los transporta desde la tierra hasta las alturas por encima del Olimpo. Venid, sed enseñados. Sed como yo, porque también yo era como vosotros. Me han conquistado la divinidad de la instrucción y el poder de la Palabra: porque como un hábil encantador de serpientes quita el terrible reptil de su escondrijo y hace que huya, así también la Palabra quita las temibles pasiones de nuestra naturaleza sensual desde las mismas profundidades de nuestra alma.[127]

Este énfasis sobre las Escrituras como factor poderoso para traer personas a la fe continuó. Jerónimo nos dice que en el siglo 3 Pánfilo de Cesarea

> prestamente proveyó ejemplares de la Biblia no sólo para leer, sino para guardar, no sólo para los hombres, sino también para cualquier mujer que él viera con adicción a la lectura. Preparaba un gran número de volúmenes para que, cuando le hicieran un pedido, pudiera satisfacer a aquellos que se dirigían a él.[128]

Y Ulfilas, el famoso evangelista de Gots, del siglo 4, tradujo la Biblia al gótico para que sirviera a sus propósitos. La importancia

concedida a este hecho se demuestra porque hasta esta traducción el lenguaje gótico nunca había tenido forma escrita. Ulfilas produjo un alfabeto y lo utilizó para las Escrituras, omitiendo solamente los libros de los Reyes por su carácter guerrero: ¡pensó que los góticos no necesitaban ningún aliento en esa dirección![129] Su alumno, Auxentio, no sólo celebró los cuarenta años del oficio episcopal de Ulfilas cuando «floreció gloriosamente y con gracia apostólica predicó en latín, griego y gótico sin confusiones», sino que también registró su deuda personal al amoroso entrenamiento en las Escrituras que su maestro le había dado.

> A él, más que a ningún otro hombre, soy deudor, ya que se tomó por mí mayor trabajo que por cualquier otro, y me recibió como su discípulo de las manos de mis padres a edad temprana, y me enseñó las Sagradas Escrituras y me declaró la verdad y, por la misericordia de Dios, me educó, tanto física como espiritualmente, como a su propio hijo en la fe.[130]

Los cristianos primitivos añadieron la oración a la utilización de las Escrituras y la tomaron como necesidad primaria en toda empresa de evangelización. Cuando los Doce discípulos derramaron su corazón a Dios en oración, fueron llenos con el Espíritu Santo, hablaron la Palabra de Dios con denuedo y las multitudes creyeron (Hch. 4.31s.). Pablo sabía que la oración era una de las maneras más eficaces de detener a Satanás y preparar el corazón de los oyentes para el evangelio. Les pide a los efesios que oren por él para que le sea dada palabra y que abra la boca con denuedo a fin de proclamar el misterio del evangelio (Ef. 6.20). Les pide a los corintios que presten «ayuda subterránea» a su batalla evangelizadora sobre las fuerzas del mal por medio de la oración.[131] De manera similar, Justino sabe que sólo a través de la oración, y no por mera argumentación intelectual, «pueden abrirse las puertas de la luz: porque no todos pueden percibir o entender estas cosas, sino sólo aquellos a quienes Dios y su Cristo les han impartido sabiduría».[132] «Orad sin cesar —insta Ignacio— por otras personas. Porque entonces hay esperanza de

su arrepentimiento y acercamiento a Dios.»[133] La evangelización era la obra de Dios a través de las personas, quienes sabían que él no podía revelarse a sí mismo a los paganos con poder salvador, a menos que ellas manifestaran su dependencia de él por medio de la oración.

Así, con las Escrituras y la oración como armas principales, sustentados por su amor, su celo fervoroso de compartir la fe con otros, y la brillante calidad de su vida, los cristianos primitivos salieron a evangelizar el mundo.

Notas

1. «The Synagogue», *Worship in Ancient Israel.*

2. Cap. 4.

3. *Missionary Methods,* pp. 62ss.

4. Para la sanidad en el contexto total de la predicación, ver mi obra *The Meaning of Salvation,* pp. 218ss., y Dorothee Hoch, *Healing and Salvation.*

5. Israel Levinthal, *Problems of Jewish Ministry,* p. 17, citando *Koheleth Rabba* 11.2.

6. John Paterson, *Missionary Methods of Judaism in the Early Roman Empire,* pp. 155ss. Ver también R. C. Worley, *Preaching and Teaching in the Earliest Church,* pp. 64ss.

7. Véase cap. 7, p. 305.

8. *Ad. Demetr.* 13.

9. *H.E.* 1.13.18.

10. *H.E.* 1.13.20s., n. 3 y 4 del cap. 10.

11. *Clem. Recogn.* 1.7. Acerca del valor que se le puede atribuir al *Grundschrift* de los romances clementinos, véanse O. Cullmann, *Le Problème Literaire et Historique du Roman Pseudo-Clementin,* y G. Strecker, *Das Judenchristentum in dem Pseudo-klementinen*

12. Véanse Suetonio, *Vespasiano* 4; Tácito, *Hist.* 5.13 y Josefo, *B.J.* 6.5.4.

13. *Clem. Recogn.* 1.9.

14. Véase Hch. 11.27; 13.1; Ro. 12.6; 1 Co. 12-14; 1 Ts. 5.20; Ap. 1.3; 22.18. Los cristianos veían la novedad de su religión en la categoría de las profecías. Jesús era *el* profeta escatológico, prometido mucho tiempo antes en Dt. 18.18, que revivió y trajo plenitud a la larga línea profética de Israel (Mt. 5.19; Hch. 3.22; 7.37; cf. Jn. 4.44). Como sucesión de Jesús, la profecía cristiana nació el día de Pentecostés (Hch. 2.18). Y su contenido no era otro que *el* profeta, Jesús mismo. Una vez más el proclamador había venido a ser el proclamado.

15. 1 Co. 12.29. Sin embargo, Ap. 10.7 (cf. 11.10; 16.6) parece indicar que el don estaba abierto a todos, y «profetas» parece ser sinónimo de «siervos de Cristo».

16. También era apreciado, por supuesto, porque era valioso para la comunidad, preocupada por discernir la voluntad del Señor. Véase 1 Co. 14.1.

17. 1 Co. 14.3s. y la probable implicación de Hch. 13.1 es que los profetas son también maestros.

18. P. ej., *Didaqué* II.

19. *Adv. Prax.* I.

20. *Contra Celso* 7.9.

21. También Harnack, *op. cit.*, p. 353, n. 3; Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, pp. 143s.

22. Así, p. ej., Ritsch, *Die Entstehung der altkatholische Kirche*, p. 506. Como P. de Labriolle ha observado en *La Crise Montaniste*, pp. 95s., Orígenes sabía demasiado acerca de los montanistas como para no mencionarlos en su respuesta al cargo de Celso, si es cierto que a ellos se refería.

23. W. L. Knox, *Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, p. 83, n. 2.

24. El texto apareció en *Papyrus Bodmer* 13, y fue editado por M. Testuz, *Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque*, 1960. Algo de él puede encontrarse en el recientemente identificado Latín de Melito. Ver H. Chadwick, «A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha», *J.T.S.*, abril de 1960.

25. Eusebio, *H.E.* 5.24.5.

26. *Filad.* 7.1.

27. *Pap. Bod.* 13, párr. 100ss.

28. *Pap. Bod.* 13, párr. 9.

29. Esto se basaba ostensiblemente en el estilo de Gorgias, en el siglo 5 a.C., como lo señala Michel Testuz en su introducción, pp. 20s. Hay rastros de su estilo de escritura en el Nuevo Testamento: Ef. 1.13-14; 1 Ti. 3.16; y podrían agregarse 2 Pedro y Judas. Véase mi *Commentary on 2 Peter and Jude*, pp. 18s.; E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, pp. 126-152. Sherman Johnson está de acuerdo y señala, en su ensayo sobre «Christianity in Sardis» (Allen Wikgren, ed., *Early Christian Origins*, p. 84), que ambos, Melito e Ignacio, estaban influenciados por este «estilo asiático florido que se originó en el valle de Maeander, antes de la era cristiana y, por aquel tiempo, entre los literatos paganos lo estaban reemplazando por el sobrio estilo aticista».

30. *The First Five Centuries*, p. 117.

31. Orígenes, *Comm. in Ps. 36* 3.3.

32. Eusebio, *H.E.* 6.3.

33. *Idem.*

34. Eusebio, *H.E.* 6.4.

35. *Act. Just.* 1.2.

36. «Si la costumbre del país era la misma que la actual, el período cubre casi exactamente el tiempo dedicado a la comida del mediodía y la siesta. A la una de la tarde probablemente había más gente durmiendo que a la una de la mañana» (*Beginnings of Christianity*, iv, p. 239).

37. *Hechos de los Apóstoles*, pp. 429-430.

38. *Act. Just.* 3.

39. *Protrep.* 12.

40. *Orat.* 42.

41. *Orat.* 29.

42. *Contra Celso* 3.55.

43. *Clem. Recogn.* 1.12-16.

44. *Clem. Hom.* 8.38. *Clem. Recogn.* 10.71 provee otro ejemplo, que nos indica que Teófilo (supuestamente el hombre mencionado en Lc. 1.1) «con todo entusiasmo convirtió el gran palacio en que vivía en una iglesia ... y toda la multitud, que se reunía diariamente para la escuchar la palabra, creía».

45. *Infant Baptism in the First Four Centuries*, cap. 1, y *The Origins of Infant Baptism*, cap. 2.

46. «Zur Kindertaufe in der Urkirche», *Deutsches Pfarrerblatt*, 1949, pp. 152ss.

47. Véase H. Mattingly, *The Emperor and his Clients.*

48. K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?*

49. Dando por sentado, como era muy probable, aunque no sea conclusivamente demostrable aún, que la práctica del bautismo prosélito judío se remonta a los días anteriores al cristianismo.

50. *Ad Uxorem* 2.

51. *2 Apol.* 2.

52. Tácito, *Ann.* 13.32. El veredicto fue lo suficientemente apropiado. Para esa fecha, el cristianismo no se diferenciaba de la *religio licita* del judaísmo a los ojos romanos.

53. Véanse H. Leclerq, «Aristocratiques: Pomponia Graecina», *Dictionaire d'archaelogie Chrétienne et de liturgie*, i, pp. 2847s., y G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century*, pp. 85s.

54. Flp. 1.13. No considero los argumentos de G. S. Duncan en *St. Paul' Ephesian Ministry* como persuasivos, y menos como concluyentes. El argumento tan repetido de que hay evidencia escrita para la presencia de una separación de la guardia pretoriana en Efeso es un serio error. La inscripción «*T. Valerio T. F. Secundo Militis Cohortis VII Praetoriae*» pertenece a la época de Septimio Severo, ¡no a la de Nerón! En cualquier caso, no tiene por qué significar más que lo que sus orgullosos parientes de Efeso erigieron en memoria de Valerio Segundo, el muchacho nativo

que había hecho bien y había tenido el honor de servir en la guardia pretoriana de Roma.

55. Duncan sostiene fuertemente el argumento de Efeso, pero hay fuertes razones en su contra. Los *Aristobuliani y Narcisiani* convienen más a Roma (16.10s.). Y también el saludo «Las iglesias de Cristo os saludan» (16.16). Más aún, la política de Pablo parece haber sido incluir gran número de saludos personales en una carta sólo cuando *no* había visitado ese lugar. Muchos se habrían airado en Efeso si Pablo hubiese enviado su amor a veintiséis personas solamente después de haber trabajado en medio de ellos por más de tres años.

56. Véase su *excursus* sobre la Casa del César en su *St. Paul's Epistle to the Philippians.*

57. La fecha de su muerte es incierta. Aún estaba vivo en el año 45 d.C. (Josefo, *B.J. 2.11.6; Ant.* 20.1.2).

58. A N. Sherwin-White escribe en su correspondencia privada: «Sospecho que el método de contacto con las clases altas de las familia romanas fue a través de sus libertos», juicio con el que coincide el profesor Jocelyn Tonybee.

59. Dio 67.14. Resulta curioso el hecho de que Fergus Millar señala en su libro *A Study of Cassius Dio* (pp. 108, 179) que Dio no menciona a los cristianos, aunque debe haber sido bien consciente de su existencia y rápida expansión. Su silencio, sin duda, fue producto de su desaprobación.

60. Suetonio, *Domit.* 13. La reacción cristiana se hace fuerte y clara en el libro de Apocalipsis.

61. Suetonio, *Domit.* 13.

62. Eusebio, *H.E.* 3.20.1ss.

63. L. Hertling y E. Kirschbaum, *The Roman Catacombs*, p. 40. Para una discusión más detallada véase Marruchi, *Eleménts d'archéologie*, ii, pp. 422ss.

64. Hch. 18.1; Suetonio, *Claudio* 25. Orosio suministra la fecha.

65. Aun esto no es necesario. También ella podría haber sido una mujer liberta, que tomó el nombre femenino de Prisca. Véase la cuidadosa

nota de Sanday y Headlam, *Romans*, pp. 418-420; y Paul y Wissowa, *Real-Encyclopädie*, *s.v.*, «Acilius».

66. Sanday y Headlam comentan: «Si esta sugerencia es correcta, entonces se explican ambos nombres de estos cristianos romanos y la existencia del cristianismo en una familia líder de Roma».

67. Véase J. Daniélou, *Primitive Christian Symbols*, pp. viiis. y 138s. Llama la atención sobre el trabajo de B. Bagatti y E. Testa acerca de estos símbolos judeo-cristianos en fecha tan temprana. La evidencia consta en *Il Symbolismo dei Giudei Christiani*, de Testa, publicado en 1962, después de los hallazgos de Hebrón, Nazaret y Jerusalén en 1960.

68. Esto es lo más probable, debido a la centralidad de la cruz para la vida y la predicación cristianas desde los días primitivos (1 Co. 1.18; 2.2). Tan central era que «Bernabé» podía leerlo ya en la enumeración de los siervos de Abraham, y Justino podía argumentar que la forma del arado, el mástil de los barcos y los estandartes legionarios portaban testimonio inconsciente del símbolo cristiano de la cruz (*Bernabé* 9, Justino, *1 Apol.* 55). Más aún, se encontraron cruces de carbón en los osarios de Talpioth, que son aparentemente féretros cristianos procedentes de una tumba no tocada en las afueras de Jerusalén y fechables, numismáticamente, en el *c.* 50 d.C. Véanse R. L. Sukenik, *A.J.A.*, 1947, pp. 351-365; y B. Gustafsson, en su revaluación parcial del significado del *graffiti* (aunque no de las cruces) en *N.T.S.*, 1956, pp. 65ss. Estos descubrimientos cuestionan el tan repetido argumento de que la cruz no se utilizaba como símbolo cristiano en los días primitivos y que parece haber venido de fuentes gnósticas en el siglo 3. Véase la exposición e ilustraciones de la cruz encontrados en el *hipogaeum* cristiano-gnóstico de los Aurelii, fechado antes del 270 d.C., en Jerónimo Carcopino, *De Phythagore aux Apôtres*.

69. Por supuesto, uno puede suponer que así como los paganos tenían las *lararia* como réplicas de sus dioses, también los armarios cristianos pueden haber contenido los recipientes de la comunión y una copia de la Septuaginta. Puede que el procónsul de los proconsulados africanos, en el año 180 d.C., se refería a un armario de este tipo, más que al objeto oblongo que imaginaríamos de otro modo, cuando les pidió a los

mártires escilitas lo que tenían en sus cajas (*capsa*), a lo que respondieron: «Libros y cartas de Pablo, un buen hombre». Es muy interesante también notar que en el mosaico del siglo 5, de Ravena, en el Mausoleo de Galla Placidia, hay un armario que tiene casi la misma forma que el de Herculiano, que muestra a San Lorenzo al lado y permite leer los nombres de los libros que hay adentro: ¡Mateo, Marcos, Lucas y Juan!

70. André Grobar en su libro masivo, *Christian Iconography*, lamentablemente es bastante superficial en cuanto a este período primitivo. Mantiene (p. 32) que no hay ninguna diferencia entre los *oranti* cristiano y pagano. Sin embargo, las ilustraciones que presenta (fotos 59 y 60) muestran precisamente la diferencia que sostengo.

71. La escena es inequívoca. Las dos mujeres, el niño, el rey en su tribunal y la multitud de curiosos fascinados que esperan el veredicto, son todos los elementos hacen que el asunto sea indiscutible.

72. Véase la nota siguiente y el relato de M. Della Corte, *Nota degli Scavi*, vol. V, nº 112 y su *Reconditi Pontif. Acc. di Archaeologia*, vol. XII, pp. 397-400. En la palestra de Pompeya se encontró, y sobrevive, otro ejemplo del cuadrado *Rotas-Sator*. Los excavadores dicen que fue descubierto en un ladrillo de ceniza gruesa y sin tocar (debo esta observación al profesor J. M. C. Tonybee), lo que reduce a tontería el recurso desesperado de argumentar que el cuadrado mágico fue puesto allí por los investigadores, mucho antes de la destrucción de la ciudad, como el *graffiti* interpretativo *Sodoma*. El cuadrado se ha encontrado ahora en contextos probablemente cristianos, tan lejos como Dura-Europus en el Eufrates y Cirencester en Inglaterra. Su importancia en Pompeya radica en el hecho de que indica que algunos cristianos italianos del siglo 1 hablaban latín en lugar de griego.

73. Otros dos descubrimientos en Pompeya parecen como paja en el viento, que sopla en la misma dirección, particularmente cuando se presta atención a los lugares de los que fueron desenterrados.
Era habitual que los romanos marcaran el centro mismo de los cruces de caminos con una cruz pequeña, con el brazo de cada una apuntando al camino apropiado. Hay algunos ejemplares en Pompeya. Pero en la

conjunción de la Vía di Stabia y la Vía di Nola hay una cruz de diferente diseño, que parece ser una marca no oficial en el pavimento y que, ciertamente, no está en el centro de los cruces de caminos. Este lugar era una gruta muy concurrida, a la salida de los Baños Públicos. ¿Es posible que esta cruz haya sido algún modo cristiano de aludir a dicha fe en las calles de la ciudad por medio de un símbolo ambivalente, parecido a las señales oficiales de los cruces de caminos, pero a la vez distinto?
La otra evidencia concierne al famoso cuadrado *Rotas-Sator* (véase nota anterior). H. Last, en *J.T.S.*, 1952, pp. 92ss., resumió bien el estado actual de la discusión. Véase también F. V. Filson, *Biblical Archaeologist*, 1939, pp. 14s. El cuadrado es así

R O T A S
O P E R A
T E N E T
A R E P O
S A T O R

A primera vista, su significado es oscuro: quizás, «Arepo el segador sostiene sus ruedas con cuidado». Pero un significado más profundo lo debe haber hecho importante para la comunidad cristiana. Como A. R. Smith me sugiere en una carta personal, podría haberse traducido así: «El Dios que planta la semilla (es decir, el evangelio) sostiene las esferas (es decir, del universo) con cuidado». Esto presupone que AREPO puede ser una forma disfrazada de aludir a Dios. Esto no es descabellado: *A*lfa *R*ex *E*t *P*ater *O*mega. Por cierto que el motivo del alfa y la omega los atraía con fuerza. Las letras del cuadrado pueden reordenarse en el siguiente anagrama, que nos da un doble *Pater Noster* (Padre Nuestro) en forma de cruz, y también una repetición de la A y la O, como para enfatizar que el Cristo crucificado es el alfa y la omega de la historia humana. Aún más: la T (un símbolo cristiano primitivo para la cruz: *Epístola de Bernabé* 9.8) está entre la A y la O en los cuatro lados del cuadrado como para reiterar el mensaje. El cuadrado arreglado sería así:

A

P
A
T
E
R
A PATERNOSTER O
O
S
T
E
R

O

No resultaba difícil para un cristiano exponer su fe sobre la base de este crucigrama a un amigo que quisiera saber. No carece de significado, entonces, que este cuadrado *Rotas-Sator* se encontrara en la palestra de Pompeya. Después de la práctica atlética, aparentemente, algunos cristianos se sentaban con algún amigo para compartir de esta manera las buenas nuevas de Jesús. Estas son, por supuesto, evidencias bastante tenues como para continuar. Lamentablemente, es todo lo que poseemos. Sabemos que no podemos estar demasiado lejos de su significado, porque si miramos a Felipe dándole testimonio al eunuco etíope en público, en el siglo 1, o a Octavio, en el relato del siglo 2, de Minucio Félix, disfrutando de su baño matinal en Ostia y hablando acerca de su Señor con Cecilio, el adorador de Serapis, encontramos la misma respuesta. De esta manera se extendió el evangelio. Y somos afortunados de tener aunque sean tan magras evidencias de instancias específicas como la que tenemos, en las que las casas, las carreteras y la arena de los deportes parecían utilizarse para esta evangelización alusiva e indirecta.

74. *The Reformed Pastor*, p. 10.

75. Antes de su ejecución, pudo decir: «Durante ochenta y seis años lo he servido y nunca me ha hecho ningún mal. ¿Cómo puedo blasfemar

a mi rey que me ha salvado?» (*Mart. Polic.* 9.3; Eusebio, *H.E.* 4.15.20).

76. Su padre era el obispo del Sínodo en Ponto (Hipólito, *Syntagma*, citado en Epifanio, *Haer.* 42).

77. *Act. Justin.* 3.

78. *1 Apol.* 15.

79. Plinio, *Ep.* 10.96.

80. *Bernabé* 19.10.

81. *Filipenses* 4.2.

82. *1 Clem.* 21.6-8.

83. *Mand.* 12.3.6; *Sim.* 5.3.9; 7.6.

84. *Vis.* 2.2.3.

85. *Vis.* 1.1.9.

86. *Vis.* 2.2.3s.

87. *Vis.* 1.3.1.

88. *Vis.* 2.2.2.

89. *Vis.* 2.2.3, 4.

90. *Vis.* 1.3.1, 2.

91. *Vis.* 2.3.1.

92. Todo este registro viene de Eusebio, *H.E.* 6.2. Porfirio, el escritor anticristiano presenta un relato diferente y hostil, citado en Eusebio, *H.E.* 6.19.7, pero se debe preferir el propio relato de Eusebio. Véase H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, pp. 67s. (y notas).

93. Véase la exposición en E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, pp. 136ss.

94. Tal es, quizás, la inferencia que puede hacerse de 1 Co. 1.18ss., junto con su inactividad inicial en Corinto, pero ha sido demasiado exagerada por autores como W. L. Knox, hasta convertirse, sin base sustancial alguna, en la evidencia de uno de los momentos decisivos en la vida de Pablo.

95. Hch. 18.5; léase *tō logō*.

96. Véase C. F. D. Moule, «The Individualism of the Fourth Gospel», *Novum Testamentum*, 1962, pp. 171-190.

97. Justino, *Dial.* 1.3.

98. *Octavio* 1.

99. «Levántate y ve. Entonces él se levantó y fue» (8.26; véase también 8.39).

100. *Panegír.* 5.

101. Todas las citas anteriores vienen de *Panegír.* 5.

102. *Panegír.* 6.

103. Véase más arriba, pp. 359s., y Orígenes, *Commentary on Psalm* 36.

104. *Panegír.* 7.

105. Orígenes menciona que una y dos horas de diaria lectura de la Biblia es apenas adecuado para el cristiano individual (*Segunda homilía sobre Números* 10.19).

106. *Epístola a Gregorio* 3.

107. La lectura variante *pistuesēte* en lugar de *pisteuēte* reforzaría el argumento de que el propósito principal del libro es la evangelización, ya que el subjuntivo aoristo puede sostenerse para enfatizar el acto inicial de fe al cual el autor está empeñado en conducir a sus lectores. La lectura *pisteuēte* podría significar que el Evangelio fue escrito para confirmar a los lectores en la fe que ya tenían. Sin embargo, es poco probable que ésta haya sido la preocupación principal del autor, aunque no cabe duda de que era un objetivo secundario. El Evangelio fue escrito, antes que nada, desde la fe a la incredulidad. Selecciona las señales que atestiguan el *status* de Jesús y trabaja a fin de inducir fe en los lectores más que para reforzarla.

108. Parte del genio de este Evangelio es que los temas principales (pan, vino, pastor, luz, vida, y así sucesivamente) eran significativos tanto dentro del pensamiento griego como del judío.

109. Véase su ensayo «The Intention of Evangelists», A. J. B. Higgins, ed., *New Testament Essays*, p. 176.

110. *The Gospel according to Saint Matthew*, p. 21.

111. Así, Horacio dedicó sus *Odas* a Mecenas, y Virgilio su *Eneida* al mismo Augusto.

112. Véase mi *The Meaning of Salvation*, pp. 125-130.

113. C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, pp. 68s.

114. *El nacimiento del Nuevo Testamento*, pp. 159-161.

115. *The Theology of Acts*, pp. 166-177.

116. «The Book of the Acts, the Confirmation of the Gospel», *Novum Testamentum*, 1960, pp. 26-59.

117. *New Testament Essays*, p. 175.

118. Existe un fuerte vínculo entre Lucas y los apologistas. El fue, por cierto, el primero de ellos y, como lo he señalado en otros lados, Lucas fue también el primero en utilizar los tres argumentos clásicos (el milagro, la profecía cumplida y el éxito y la extensión del movimiento cristiano) para afirmar la verdad del cristianismo, tan comunes entre los apologistas del siglo 2. Para un examen de los propósitos de evangelización de los apologistas, véase J. Daniélou, *Message Evangélique et Culture Héllenistique aux II et III Siècles*, pp. 11-19.

119. «The Work of St. Luke», *Studies in the Gospels and Epistles*, pp. 46-67.

120. Sobre esto véanse E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*; J. Rhode, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*.

121. Alude «saberlo todo» (*Contra Celso* 1.12), pero sólo se refiere específicamente a la pérdida del *Dialogo entre Jasón y Papisco* (*Contra Celso* 4.52).

122. Justino, *2 Apol.* 15.

123. Véase en el cap. 6 la sección sobre «La conversión: algunos ejemplos». El célebre testimonio de Taciano acerca del poder que las Escrituras tienen para convertir (*Orat.* 29) enfatiza varios puntos que lo impresionaron de gran manera. Se sintió conmovido por su simplicidad y dirección, la manifiesta honestidad de sus autores, su inmensa antigüedad, su relato inteligible e inteligente de la creación del mundo, su énfasis en la unidad y el gobierno providencial de Dios, los preceptos

morales que inculcaban y el hecho sorprendente del cumplimiento de la profecías. Justino también estaba profundamente impresionado por el cumplimiento de las profecías (*Diál.* 7) e hizo gran despliegue de este hecho en sus discusiones con Trifo.

124. Cap. 38.

125. Cap. 1.

126. Cap. 2.

127. Cap. 5. Hay una ambivalencia entre las Escrituras y Cristo en su uso de «la Palabra».

128. Jerónimo, *Adv. Rufin.* 1.9.

129. Filostorgio, *H.E.* 2.3.

130. Para el texto, véase G. Waitz, *Uber das Leben und die Lehre des Ulfilas*, p. 20.

131. 2 Co. 1.11. Tal es la fuerza del griego *sunhupourgountōn humōn*.

132. *Diál.* 7.

133. *Ef.* 10.

IX
Las motivaciones para la evangelización

Uno de los hechos más notables de la historia de las religiones es el entusiasmo por evangelizar que caracterizó a los cristianos primitivos. Eran hombres y mujeres de todo rango social y edad, de todos los países del mundo conocido, tan convencidos de que habían encontrado la esencia del universo, tan seguros del único Dios verdadero que habían llegado a conocer, que nada debía impedirles transmitir a otros esas buenas nuevas. Como vimos, las transmitían predicando y en conversaciones personales, con discursos formales y por medio de testimonios informales, argumentando en la sinagoga y hablando por la calle. Nada los detenía: ni la burla, ni los castigos, ni la deportación, ni la confiscación de sus posesiones, hogares o familias. Se los podía denunciar a las autoridades como ateístas peligrosos y se les podía exigir que adoraran y sacrificaran a los dioses imperiales, pero ellos se negaban a hacerlo. Habían encontrado en el cristianismo algo nuevo, auténtico y satisfactorio. No estaban preparados para negar a Cristo, ni siquiera con el fin de preservar su propia vida; y aun por la manera en que morían convertían a otros a su fe.

¿Cuál era el secreto de ese celo? ¿Qué motivaba a los cristianos a tal evangelización incansable y desprovista de todo egoísmo? Parece haber tres motivos fundamentales, comunes a los evangelistas cristianos de los dos primeros siglos. Procederemos a analizarlos.

1. El sentido de gratitud

El motivo principal para la evangelización era teológico y casi no puede haber dudas en este sentido. Estas personas no extendían su mensaje porque se les había aconsejado que así lo hicieran, ni porque era su responsabilidad social el hacerlo. No lo hacían primordialmente por razones humanitarias o utilitarias.

Lo hacían impulsados por la maravillosa experiencia del amor de Dios que habían recibido a través de Jesucristo. El descubrimiento de que la fuerza última del universo era el Amor y que ese Amor se había humillado a sí mismo para bien del ser humano tuvo un efecto sobre aquellos que creían que nada podía cambiar. «El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gl. 2.20), exclamaba Pablo sorprendido, y su vida posterior, de sacrificio de sí mismo por causa del evangelio, mostró hasta qué punto esa calidad de amor lo había subyugado. No exageraba al decir que «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado» (Ro. 5.5). Juan tuvo una actitud similar. Hablando acerca del tema del amor, estableció claramente y con todo realismo que el ser humano, como tal, no tiene nada que pueda designarse con el nombre de amor. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados». Y luego viene el corolario: «Amados, si Dios nos ha amado así, debemos también nosotros amarnos unos a otros». ¿Y cómo se expresa este amor? ¿A través de la presencia cristiana? Por supuesto. «Nadie ha visto jamás a Dios. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros.» Pero no sólo por la presencia cristiana: el testimonio cristiano también es indispensable. Juan continúa así: «Y nosotros hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado al Hijo, el Salvador del mundo». En una palabra, la evangelización cristiana tiene una motivación enraizada en lo que Dios es y en lo que ha hecho por el ser humano por medio de la venida, la muerte y la resurrección de Jesús. «Nosotros le amamos a él porque él nos amó primero» (1 Jn. 4.10-12, 14, 19). Esto es lo que Pablo quiso decir cuando escribió que «el amor de Cristo nos constriñe, pensando esto: que si uno murió por todos, luego todos murieron; y por todos murió, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Co. 5.14).

Este amor agradecido al Dios que los había salvado desempeñó un notable papel en la evangelización del siglo 2, así como en la del siglo anterior. Esto se advierte claramente en la leyenda apócrifa *Quo Vadis*, que nos da algunas ideas de las motivaciones populares hacia el final del siglo 2.[1] La oposición había hecho de Roma una ciudad peligrosa para Pedro, y los consejeros, llenos de sentido común, le repetían que se alejara de allí. «Pero Pedro les dijo: "¿Nos comportaremos como desertores, hermanos?" Ellos le dijeron: "No, pero es que puedes continuar con tu servicio al Señor en otra parte".» ¡Un párrafo prudencial en sabiduría mundana que tantas veces posteriormente ha atentado contra la dedicación cristiana! Pedro asintió con reticencia, pero

> cuando salía de las puertas de la ciudad vio al Señor que entraba en Roma; y cuando lo vio le dijo: «Señor, ¿qué vienes a hacer aquí?» Y el Señor le dijo: «Vengo a Roma para ser crucificado». Y Pedro le respondió: «Señor, ¿vas a ser crucificado nuevamente?» Y él le dijo: «Sí, Pedro, voy a ser crucificado nuevamente». Y Pedro volvió en sí; y luego vio al Señor que ascendía a los cielos. Y retornó a Roma regocijándose y alabando al Señor...[2]

Aunque esta historia se refiera específicamente al martirio y no a la evangelización, ambos hechos no pueden separarse fácilmente. Pedro fue tentado a salvar su vida a costa de su deslealtad al servicio de Cristo, y una visión de la dolorosa crucifixión del Señor por su causa fue el factor decisivo para traerlo nuevamente al sendero de una dedicación completa y final, aun hasta la muerte. Esa reflexión acerca de la cruz como el impulso supremo del costoso servicio a los demás en nombre del evangelio fue, sin duda, el mayor elemento que mantuvo el celo de los cristianos en su punto más alto y fervoroso.

El mismo amor se encuentra como motivo principal del servicio cristiano, en los escritos del siglo 2, aun en los lugares más inesperados. Por ejemplo, en esta cita seudo-justiniana, al comienzo mismo de la *De Monarquia*: «Es tarea de los que aman

al hombre, o más bien de los que aman a Dios, recordar a los hombres que han olvidado aquello que debería saber».[3] El amor por los seres humanos que se demuestra en la intención de alcanzarlos con la verdad es el resultado del amor hacia Dios. Casi puede llegar a percibirse el fervor de ese amor y la gratitud que inflamaban a Clemente de Alejandría cuando exhortaba a los paganos:

> El hombre, que había sido libre por razones simples, se encontró esclavo de sus pecados. El Señor deseó entonces liberarlo de su esclavitud y vistiéndose de carne (¡oh, misterio divino!), derrotó a la serpiente y esclavizó a la muerte y su tiranía. Y, mucho más maravilloso aún, el hombre decepcionado por los placeres y degradado rápidamente por la corrupción, se encontró con sus manos libres y fue puesto en libertad. ¡Oh, maravilla mística! El Señor descendió y el hombre fue elevado.

Este era el contenido de su apelación: «Recibid a Cristo, recibid la vista, recibid su luz». En el mismo capítulo escribe: «Conozcámosle para que pueda concedernos su gracia. Y, aunque Dios no necesita nada, rindámosle la recompensa agradecida de un corazón rebosante de gratitud y piedad, como una especie de renta por nuestro rescate aquí.» Y, una vez más:

> Ha sido el propósito firme y constante de Dios la salvación de la humanidad; para este fin envió al Buen Pastor. Y el Verbo, habiendo demostrado la verdad, mostró a los hombres lo elevado de la salvación y la opción de arrepentirse para ser salvos o desobedecer, para ser sometidos a juicio.

Exhorta a sus lectores:

> Devolved con todo agradecimiento los beneficios recibidos y honrad a Dios a través de la Palabra divina ... ¿Cuál es pues esta exhortación que os doy? Sed salvos. Esto es lo que Cristo desea. En una palabra, él os ofrece vida gratuitamente

> ... Limpiad vuestros templos, abandonad placeres y diversiones al viento y al fuego, como flores marchitas ... y presentaos a Dios como una ofrenda de primicias.[4]

Cambiando luego a una metáfora náutica, continúa:

> Sólo ejerced vuestra voluntad y habréis superado vuestra propia ruina; acercaos al madero de la cruz y estaréis libres de la destrucción; el Verbo de Dios será vuestro piloto y el Espíritu Santo os llevará a anclar en el puerto del cielo.[5]

La gratitud a Dios por la creación y protección, pero, más que nada, por la persona y pasión de Cristo fue, manifiestamente, una de las fuerzas más poderosas en la vida de Clemente y esto es lo más interesante de este antiguo equivalente de un teólogo profesional: sus estudios no lograron disminuir el fervor de amor hacia su Señor.

Ya hemos visto cómo el autor de la *Epístola a Diogneto* hace un gran despliegue con el mismo motivo. Habiendo mencionado el maravilloso sacrificio de sí mismo del Hijo, pregunta: «¿Cómo amaremos a aquel que nos amó primero?» John Foster ha hecho una observación interesante a este respecto. Destacando el uso de *Logos* para describir a Cristo en el séptimo capítulo de la *Epístola*, comenta:

> He aquí un hombre que había comenzado a predicar sobre el prólogo del Evangelio de San Juan, eligiendo este texto porque el pagano (¿tutor de Marco Aurelio?) estaría familiarizado con la idea del *Logos* y, a través del *Logos* podría llegar al "Hijo unigénito". Y luego, cuando el predicador llega al "Hijo unigénito" (está allí, en el último versículo, el 18 del prólogo), se encuentra a sí mismo predicando sobre Juan 3.16, no por aquello con lo cual el pagano se sentiría cómodo, sino porque el evangelio es simplemente eso.

Continúa describiendo su descubrimiento:

> La impresión de que el predicador había pasado del Prólogo a Juan 3.16 no estaba equivocada. Porque aquí, en las últimas líneas de su discurso, las palabras de Juan 3.16 ya no pueden ocultarse. Palabra por palabra del mismo griego y en el mismo orden, ¿puede haber duda de que este pasaje estaba dominando sus pensamientos?
>
> *Porque de tal manera Dios amó* a los
> hombres, para quienes hizo *el mundo ...*
> a quienes *les* dio la razón (logos)
> a quienes envió a *su hijo unigénito*
> a quienes prometió el reino que está
> en los cielos (= vida eterna)
>
> Si comenzó predicándole al filósofo, terminó simplemente predicando el evangelio.[6]

Es importante enfatizar este primer motivo de amorosa gratitud hacia Dios porque no es infrecuente dar por sentado que el mandamiento directo de Cristo a evangelizar fue la fuerza más importante detrás de la misión cristiana. En algunos textos misioneros[7] se exagera mucho la importancia de la Gran Comisión, de Mateo 28.18-20. Nadie duda de su importancia. La obediencia al Señor era el gran mandamiento nuevo que Jesús les había dejado a aquellos que lo habían amado: «Si me amáis, guardad mis mandamientos». Pero, a decir verdad, casi nunca se cita este texto de Mateo en los escritos del siglo 2. Entre los Padres Apostólicos aparece sólo en las largas y espurias críticas de Ignacio.[8] Ireneo lo cita una vez sola, en un contexto acerca de la venida del Espíritu a la iglesia.[9] Esto resulta interesante porque demuestra que el mandamiento no fue visto como un nuevo legalismo, una tarea que incumbía a todos los cristianos, sino como lo que Roland Allen llamó un mandamiento «espiritual» en oposición a uno «legal».[10] No hay sanciones por su incumplimiento. Se lo asocia con la presencia prometida de Cristo en la misión, que «no es una recompensa para aquellos que obedecen;

es la seguridad de que aquellos que son enviados podrán obedecer».[11]

Según su afirmación, sería sólo una pérdida de menor cuantía si las dudas textuales que rodean a esos versículos se probasen como justificadas y si se pudiera demostrar claramente que Jesús nunca pronunció esas palabras.

> La obligación de predicar el evangelio a todas las naciones no podría ser disminuida por una simple tilde. La obligación no depende de la letra sino del Espíritu de Cristo, no de lo que él ordena sino de lo que es, y el Espíritu de Cristo es el Espíritu del amor divino, la compasión y el deseo de que las almas se acerquen a Dios.[12]

Sea como fuere, los términos precisos de la Gran Comisión no parecer haber desempeñado un papel demasiado grande en el lanzamiento de los cristianos primitivos hacia la evangelización. Más importantes parecen haber sido el ejemplo de Cristo y el sentido de responsabilidad hacia él. Ellos veían que la misión tenía sus raíces en la misma naturaleza de un Dios que daba: no debía ser, pues, menos evidente en aquellos que decían tener relación con ese Dios. Pablo no estaba solo en su posición de tomar seriamente su situación de siervo de Dios, embajador de Cristo, colaborador de Dios, como un mayordomo de confianza en una gran propiedad (Ef. 3.1; 2 Co. 5.20; 1 Co. 3.9; 4.1; 2 Ti. 2.2). Pedro veía la responsabilidad cristiana en términos similares: el oráculo a través del cual Dios hablaba, y el pastor de la grey, a disposición del Señor (1 P. 4.11; 5.2-4), cuyo privilegio y responsabilidad era dar la razón de la esperanza a cualquiera que inquiriera al respecto (1 P. 3.15). Privilegio y responsabilidad son términos que describen correctamente la comprensión que Pablo tenía del llamamiento a evangelizar. No se sentía descorazonado en la a menudo dura tarea de proclamar el evangelio, porque había recibido el ministerio por la misericordia de Dios (2 Co. 4.1). Era un motivo de maravilla constante que Dios hubiese tenido misericordia de un perseguidor como él. Tres veces se refiere en sus cartas[13] a su humilde admiración por

la confianza que Dios había depositado en él, cada vez imbuido de un profundo sentido de su falta de mérito. En 1 Corintios 15.8s. escribió:

> Y al último de todos, como a un abortivo, me apareció a mí. Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la iglesia de Dios. Pero por la gracia de Dios soy lo que soy; y su gracia no ha sido en vano para conmigo, antes he trabajado más que todos ellos; pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo.

En Efesios acuña una palabra para enfatizar su condición humilde en contraste con el maravilloso privilegio de haber sido llamado a predicar las buenas nuevas:

> por medio del evangelio, del cual yo fui hecho ministro por el don de la gracia de Dios, que me ha sido dado según la operación de su poder. A mí, que soy menos que el más pequeño (*elasquistotero*) de todos los santos, me fue dada esta gracia de anunciar entre los gentiles el evangelio de las inescrutables riquezas de Cristo (Ef . 3.7s.).

En una carta posterior, 1 Timoteo, se refiere al «glorioso evangelio del Dios bendito, que a mí me ha sido encomendado», y continúa:

> Doy gracias al que me fortaleció, a Cristo Jesús, nuestro Señor, porque me tuvo por fiel, poniéndome en el ministerio, habiendo yo sido antes blasfemo, perseguidor e injuriador; mas fui recibido a misericordia porque lo hice por ignorancia, en incredulidad.

Continúa reflexionando sobre la «palabra fiel» que «Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» y agrega el sincero comentario, «de los cuales yo soy el primero» (1 Ti. 1.2ss.). Esta no es una exageración pietista. El privilegio de representar a Dios, el desafío de la responsabilidad de hacerlo adecuadamente, produjo una impresión creciente en él, a lo largo de su vida, y de

su propia falta de mérito, y del amor abundante y la paciencia y fortaleza del Señor que lo había comisionado.

Pero no era solamente ese sentido de privilegio y responsabilidad de representar a Cristo e invitar a las personas, por los méritos de él, a reconciliarse con Dios lo que impulsaba a estos evangelistas; los movía el ejemplo de Jesús mismo.

> Haya, pues, en vosotros, este sentir que hubo también el Cristo Jesús —escribe Pablo—, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres ... haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.[14]

Así es el modelo de aquel a quien debían emular. Resulta interesante notar que en un discurso que se le atribuye a él, en Hechos, Pablo utiliza la misma alusión al Siervo que emplea luego en Filipenses, pero lo aplica, no a Jesús, sino a aquellos que están llevando a cabo la obra de Jesús. «He aquí nos volvemos a los gentiles. Porque así nos ha mandado el Señor diciendo: Te he puesto para luz de los gentiles, a fin de que seas para salvación hasta lo último de la tierra» (Hch. 13.46). Sea que pensaran que estaban imitando el trabajo de Jesús al ministrar a los gentiles lo mismo que a Israel, o que se sintieran tan integrados a él como un cuerpo con su cabeza o como las ramas de la vid, carece de importancia para el presente propósito. Lo realmente significativo es que veían que el trabajo de evangelización del Siervo, que se había concretado en la actividad y muerte de Jesús, les había sido confiado a ellos. Orígenes enfatiza este punto cuando, como respuesta a la afirmación de Celso de que Jesús había aparecido en una provincia pequeña y escuálida como Judea, afirma:

> No había necesidad de muchos cuerpos en distintos lugares y tampoco muchos espíritus como Jesús, para que todo el mundo pudiera iluminarse por la Palabra de Dios. Porque fue suficiente con una palabra, que se levantó como «sol de

> justicia» para enviar sus rayos desde Judea y alcanzar las almas de aquellos que están dispuestos a aceptarlo.

Continúa señalando que muchos, a imitación de Cristo, llevaron el mensaje desde Judea al resto del mundo.

> Si alguien hubiese querido ver muchos cuerpos llenos con un espíritu divino, ministrando para salvación de los seres humanos en todas partes, a semejanza de ese Cristo, basta con darse cuenta de que aquellos que en tantos lugares enseñan la doctrina de Jesús correctamente y viven una vida recta, son, en sí mismos, también llamados «Cristos» por la Escritura divina, en las palabras: «No toquéis a mis *Cristos* y no hagáis daño a mis profetas».[15]

Existe otro pasaje de Orígenes que arroja luz sobre la seriedad con que había tomado la responsabilidad de ser la representación visible de su Maestro. En su *Comentario* sobre Romanos 9.1, considera la voluntad profesa de Pablo de estar separado de Cristo si eso beneficiara a sus hermanos judíos y los trajera a la fe. Orígenes pregunta al lector si *él* tiene una pena y angustia similar por los perdidos. ¿Le preocupan a tal punto que estaría dispuesto a separarse de Cristo por su causa? Por cierto que esto no podría suceder. Nada podrá separar al cristiano del amor de Cristo, como Pablo lo expresa claramente al final del capítulo anterior de Romanos. Ni sería posible salvar a otros si uno estuviera a punto de perecer. Pero, aunque no podría suceder, Orígenes persiste en su pregunta desafiante: ¿estaría el lector dispuesto a seguir tal destino para rescatar a otros?

> ¿Habéis aprendido la lección de morir para vivir para el Señor y Maestro? ¿Habéis aprendido de él que, aunque era de naturaleza inmortal e inseparable de su Padre, sin embargo murió y descendió al Hades? De la misma manera, Pablo imitaba a su Maestro y estaba dispuesto a ser separado de Cristo por amor a sus hermanos, ¡aunque nada pudiera separarlo del amor de Cristo! ¿Es tan maravilloso que el apóstol estuviera dispuesto a ser separado por amor a sus

> hermanos, sabiendo que aquel que tenía forma de Dios se había despojado a sí mismo, tomando la forma de Siervo y haciéndose maldito por nuestra causa? ¿Es tan maravilloso que, cuando el Señor se ha hecho maldición por los esclavos, el esclavo esté dispuesto a hacerse maldición por sus hermanos?[16]

Esta gratitud, devoción y dedicación al Señor que los había rescatado y les había dado una vida nueva, este sentido de haber sido comisionados por él y llenos del poder de su Espíritu para hacer la obra de heraldos, mensajeros y embajadores, fue el motivo principal para la evangelización en la iglesia primitiva. Estos hombres y mujeres habían sido rescatados por el amor de un Dios que había tomado forma concreta en la persona de Jesús y llegado a profundidades increíbles en las agonías del Calvario. Sus vidas, magnetizadas por este amor, no podían sino demostrarlo; sus labios no podían callarlo. «No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hch. 4.20), resume claramente la actitud de amorosa devoción espontánea hacia Dios, que actuaba como el eje principal de sus esfuerzos de evangelización. Estaban convencidos de que la salvación prometida tiempo atrás en la Escritura se había hecho realidad a través de la obra de Jesús. ¿Cómo permanecer quietos? No podían guardar para sí mismos ese tiempo lleno de buenas noticias.

2. El sentido de responsabilidad

Un segundo factor de gran peso sobre los cristianos era su responsabilidad frente a Dios, de llevar una vida coherente con la profesión que habían hecho. Llevaban su vida bajo la mirada de Dios y estaban decididos a agradarlo en todas sus acciones. La meta y objetivo de su Maestro en relación con el Padre celestial había sido «yo hago siempre lo que le agrada» (Jn. 8.29), y ésa era también la meta de ellos. Por eso Pablo oraba para que los colosenses anduvieran «como es digno del Señor, agradándole en todo, llevando fruto de toda buena obra» (Col. 1.10), y lo que

pedía para otros lo deseaba también para sí mismo. Conocía la posibilidad de fracasos espirituales como los de Himeneo y Alejandro (1 Ti. 1.20). Temía la probabilidad de que «después de predicar a otros, yo mismo no sea apto». Por ello se disciplinaba a sí mismo en su carrera de la vida cristiana, como un atleta. «Todo aquel que lucha, de todo se abstiene; ellos, a la verdad, para recibir una corona corruptible, pero nosotros una incorruptible» (1 Co. 9.25-27). Por eso concentró todas sus energías en ganar a la gente para Cristo Jesús y ser fiel a su comisión de apóstol del Señor:

> Me he hecho a los judíos como judío, para ganar a los judíos ... a los que están sin ley, como si yo estuviera sin ley ... para ganar a los que están sin ley ... a todos me hecho de todo, para que de todos modos salve a algunos. Y esto hago por causa del evangelio, para hacerme copartícipe de él (1 Co. 9.20s.).

Para algunos, como se sabe, sus diferentes posiciones para con los judíos y los gentiles eran simple compromiso y deseo de agradar a los seres humanos. El niega esto indignado en la carta a los gálatas y en la correspondencia corintia, pero, finalmente, no es la opinión humana lo que le preocupa.

> Yo en muy poco tengo el ser juzgado por vosotros o por tribunal humano —escribió a los corintios arrogantes que presumían de llevar un registro de la popularidad de los maestros que los visitaban—. Y ni aun yo me juzgo a mí mismo. Porque aunque de nada tengo mala conciencia, no por eso soy justificado; pero el que me juzga es el Señor. Así que, no juzguéis nada antes de tiempo, hasta que venga el Señor, el cual aclarará también lo oculto de las tinieblas y manifestará las intenciones de los corazones; y entonces cada uno recibirá su alabanza de Dios (1 Co. 4.3-5).

La cuestión del juicio final delante de Dios aparecía prominentemente en el pensamiento paulino, como debía suceder con todos los judíos sinceros y verdaderos. Pero desde

su conversión al cristianismo había tenido lugar una gran revolución en su mente. Hasta ese momento había estado trabajando por misericordia de Dios y guardando estrictamente la Ley, a fin de conseguir el veredicto de «apto» en aquel día final. En el camino a Damasco descubrió que esto era imposible. No importaba cuán conscientemente se esforzara, su mejor camino no era suficiente para el Dios santo. Entendió la verdad que Jesús había proclamado tan claramente en parábolas como la de la ropa para la boda y la de la gran cena: que Dios acepta a los inaceptables si sólo confían en él.[17] Observó que la gente siempre había sido aceptada por Dios en esos términos: Abraham, David y los héroes de la historia de su nación, todos eran hombres pecadores que se acogieron a las misericordias de Dios y encontraron en él la seguridad que no habían podido encontrar en su supuesta bondad.[18] Esta es la verdad que Pablo hizo particularmente suya y vistió con el lenguaje cuasi-jurídico de las cortes legales, o quizá del salón del trono (porque va más allá de cualquier concepto de justicia humana).[19] Vio cómo Jesús, el Dios-hombre, aceptó en la cruz aquel juicio que pesaba sobre toda la humanidad, lo cumplió y se levantó triunfante para demostrar que «fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación» (Ro. 4.25), como proclama gozosamente. Ya no es necesario esperar el veredicto de aquel día final con el terrible suspenso; se anticipa aquí y ahora. «Justificados, pues, por la fe —aquí y ahora, en esta época presente— tenemos paz para con Dios, por medio de nuestro Señor Jesucristo.»[20] Al estar unido con Cristo, la persona puede enfrentar el juicio sin temor, libre del terror paralizante de preguntarse durante toda la vida si será aceptada o rechazada en el minuto final.

Esta seguridad de salvación anticipada aquí y ahora, aunque fuera a consumarse en el futuro, no alteraba, sin embargo, el hecho de que el cristiano iba a tener que comparecer ante el tribunal de juicio de Cristo, para dar cuenta de la manera en que su vida había transcurrido al servicio de su Maestro. Esta era una de las varias garantías contra el rechazo de la ley que

acompañaba a la doctrina paulina de la justificación por medio de la gracia. Seguro de saber que Dios iba a aceptarlo (esto estaba garantizado por la cruz y la resurrección y sellado sobre el creyente por medio del bautismo; Ro. 6.1ss.), se dispuso, sin embargo, a vivir de tal manera que no tuviera que avergonzarse delante de su Señor en aquel gran día. Se había propuesto, de acuerdo con su exhortación a los ancianos de Efeso, ser honesto con su llamamiento, «testificando a judíos y a gentiles acerca del arrepentimiento para con Dios, y de la fe en nuestro Señor Jesucristo», sin tomar en cuenta los obstáculos que pudiera encontrar en su camino. «Pero de ninguna cosa hago caso, ni estimo preciosa mi vida para mí mismo, con tal que acabe mi carrera con gozo, y el ministerio que recibí del Señor Jesús, para dar testimonio del evangelio de la gracia de Dios» (Hch. 20.21-24).

Quizá la explicación más clara de la fuerza que este presupuesto tenía para él puede encontrarse en 2 Corintios 5. Está considerando allí la posibilidad de que su propia muerte precederá a la *parusía* y enfrenta el hecho sin recelo. Pero, de cualquier manera, su propósito es uno:

> Por tanto procuramos también, o ausentes o presentes [es decir, muertos o vivos[21]], serle agradables. Porque es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que haya hecho mientras estaba en el cuerpo, sea bueno o sea malo. Conociendo, pues, el temor del Señor, persuadimos a los hombres (2 Co. 5.9-11).

Este temor al que hace referencia no es el miedo irracional del débil, sino el temor amoroso del amigo, del siervo confiado que tiene miedo de desilusionar a su amado Maestro. Este temor era un factor que contribuía a la incesante actividad evangelizadora del apóstol Pablo. No tenía reparos, al tratar este difícil punto, en hablar de una recompensa para el servicio fiel tanto como de una desilusión y pérdida por la infidelidad. Después de todo, Jesús lo había hecho constantemente, sobre todo en parábolas como la

de los talentos. Pablo hablaba gozosamente de la «corona de justicia, la cual me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no sólo a mí, sino también a todos los que aman su venida» (2 Ti. 4.8). No cabe duda de que fue este pensamiento, según lo cita unos pocos versículos más adelante, el que «me dio fuerzas, para que por mí fuese cumplida la predicación, y que todos los gentiles la oyesen» (2 Ti. 4.17). Por otro lado, tiene conciencia de que el evangelista cristiano que es infiel, construyendo superestructuras centradas en sí mismo sobre el fundamento que es Cristo, será salvo sin dudas, pero como un hombre que ha escapado de un fuego que ha consumido todas sus posesiones. El gran día del juicio traerá a luz la naturaleza de la obra de cada ser humano, les dice Pablo a los corintios. Se revelará, por así decirlo, por medio de fuego que quemará la madera, la paja y la hojarasca, y que servirá para enfatizar el valor y la autenticidad del oro, la plata y las piedras preciosas de la obra centrada en Cristo.

> La obra de cada uno se hará manifiesta; porque el día la declarará, pues por el fuego será revelada; y la obra de cada uno cuál sea, el fuego la probará. Si permaneciere la obra de alguno que sobreedificó [sobre el fundamento de Cristo, que es el punto de partida para toda la empresa de servicio y la vida cristianos], recibirá recompensa. Si la obra de alguno se quemare, él sufrirá pérdida, si bien él mismo será salvo, aunque como por fuego (1 Co. 4.11-15).

Debería quedar en claro que, debido al tratamiento que Pablo le da a esta cuestión del servicio cristiano, no existe aquí la cruda doctrina del castigo y la recompensa. El cristiano sabe desde el comienzo que por medio de la gracia de Dios será salvo, a menos que apostate de su Salvador. La cuestión de su seguridad, por lo tanto, no está en juego. Pero el gozo de su destino con Dios depende en mucho del carácter de su vida en comunión con él. Y ese carácter se forma por la calidad de su obediencia a Cristo en términos del sacrificio de sí mismo por otros. Por cierto que Dios recompensa al siervo fiel, pero esa recompensa está en

directa conformidad con el carácter de Cristo, que es a la vez lo más elevado de la felicidad. Las recompensas de Dios son las consecuencias de su gracia: se otorgan *de congruo* y no *pro meritis*. Sin embargo, a partir de la parábola de los talentos, podemos entender que la recompensa por la fidelidad es una responsabilidad mayor, una mayor intimidad con Dios y capacidad para disfrutarla. Esto es muy diferente del tratamiento de recompensas y castigos como sanción sobre una vida santa. Por otro lado, es un error suponer, como lo hace Amos Wilder,[22] que el concepto de recompensa y castigo en la ética cristiana es simplemente una «sanción ficticia», porque hacer el bien por cualquier otra razón que no sea por el bien mismo es actuar inmoralmente. Wilder no distingue entre motivos e intenciones. Es cierto que una buena acción moral debe ser consecuencia de una buena intención, pero no es menos cierto que el Nuevo Testamento presenta varias fuerzas motivadoras que conducen al cristiano a esa intención de llevar a cabo la buena acción. La dignidad propia del cristiano,[23] la consideración del bien general,[24] o un llamado a la razón (Ef. 5.17; 1 Co. 14.20), a lo que conviene a la profesión cristiana (Col. 1.10; Ef. 5.1ss.) o las convenciones sociales[25], todas se aducen, junto con las recompensas y castigos, como fuerzas motivadoras que inducen al cristiano a elegir el bien con intención deliberada.

Cuando nos acercamos a los escritos del siglo 2, el énfasis sobre recompensas y castigos crece, y hay una fuerte tendencia a ver la obediencia cristiana en términos de méritos. Y por ello, Justino señala que, aunque fuera posible para los cristianos negar su lealtad a Cristo y escapar de las desagradables consecuencias de una acción policial y una ejecución, «no viviríamos diciendo una mentira. Impulsados por el deseo de una vida eterna y pura, buscamos lo de arriba, donde está Dios...» El deseo de una vida eterna parece ocupar un lugar de mayor importancia en su teología que el que ocupa en el Nuevo Testamento, en especial cuando contrasta el castigo que será repartido «por las manos de Cristo entre los malos, en los mismos cuerpos unidos otra vez a sus espíritus, que ahora deberán soportar castigos eternos». Pero,

al mismo tiempo, Justino no ha negado enteramente la perspectiva del Nuevo Testamento. Se «preocupa por confesar su fe» como alguien que «le ha demostrado a Dios, por sus obras, que lo sigue y que le gustaría estar con él en algún lugar donde no haya pecado que perturbe».[26] Aquí existe un genuino amor hacia Dios, que es la señal de un testimonio y un servicio auténticamente cristianos.

La importancia que se le había asignado al día del juicio y la responsabilidad personal de los cristianos se ilustra por el lugar que ocupa en un antiguo catecismo acerca de los «Los dos caminos», incorporado a la *Epístola de Bernabé.*

> Recordaréis el día del juicio día y noche. Y buscaréis cada día la comunión de los santos, sea obrando por medio de discursos, saliendo a exhortar y tratando de salvar almas por medio de la Palabra, o trabajando con vuestras manos para eliminar los pecados.[27]

Vuelve al tema en la exhortación final, rogando a sus lectores que recuerden «el día en que todas las cosas perecerán con el Maligno, "el Señor y su recompensa están cerca"», y para ser «enseñados por Dios, buscando lo que el Señor quiere de vosotros, y haciéndolo para estar seguros en el día del juicio».[28]

Policarpo no demora en señalar que «por gracia sois salvos, no por obras», pero se refiere inmediatamente a aquel que

> viene como el Juez de vivos y muertos. Dios reclamará la sangre de aquellos que no le han creído. Pero aquel que levantó a Cristo de la muerte, también nos levantará a nosotros si hacemos su voluntad.[29]

Y también:

> si buscamos agradarle en este mundo presente, recibiremos también el mundo futuro, según nos ha prometido que nos levantará de la muerte y que si vivimos dignamente «también reinaremos con él», siempre y cuando hayamos creído.[30]

La relación personal con Dios sigue vigente, la comprensión de la salvación por gracia aún es clara, pero ha aumentado el acento sobre la responsabilidad personal a la luz del juicio. El filósofo cristiano Atenágoras, después de hablar acerca de las virtudes morales de los cristianos, pregunta:

> ¿Deberíamos, entonces, a menos que creamos que Dios dirige a la raza humana, apartarnos del mal? Por cierto que no. Pero porque estamos persuadidos de que daremos cuenta de todo lo hecho en la vida presente, delante de Dios, quien nos hizo y creó el mundo, adoptamos un modo de vida temperado, benevolente y generalmente despreciado, creyendo que no sufriremos tanto mal aquí, aunque nos quiten la vida, comparado con lo que recibiremos ... del gran Juez.[31]

Mucho de la misma conciencia de un Dios que siempre está presente, siempre está vigilante, puede encontrarse en los escritos de Justino. El cielo y Dios eran realidades vivas para estos hombres que se jugaron la vida por su lealtad cristiana y su evangelización. Justino señala la curiosa incoherencia de perseguir a los cristianos, cuyos principios morales eran impecables, y en un tocante párrafo explica que, sin embargo, esto no lo preocupa, porque sabe que Dios tiene el control de la situación.

> Porque persuadimos a los hombres a abstenerse de esas enseñanzas [la «sodomía y las relaciones desvergonzadas con mujeres a imitación de Júpiter y los otros dioses», que ha mencionado antes], se nos ataca de todas partes. Pero no estamos preocupados, porque sabemos que Dios lo observa todo con su justicia. Pero aun así, alguien debe tomar una posición elevada y gritar a voz en cuello: «¡Avergonzaos, avergonzaos vosotros que culpáis al inocente con aquellos pecados que vosotros cometéis abiertamente...! ¡Convertíos: alcanzad sabiduría!»[32]

Se ha dicho lo suficiente acerca de la seriedad con que los cristianos de los primeros tiempos de la iglesia tomaban su responsabilidad de vivir cada día a la luz de la eternidad, conscientes de que cada una de sus acciones estaba sujeta al escrutinio del único Dios, su Salvador, que juzgaría a vivos y muertos.[33] A pesar de su tendencia a concentrarse crecientemente en una idea estrecha de recompensas y castigos[34] a medida que pasaban los años, era un énfasis neotestamentario genuino el que estaban distorsionando. Pablo había escrito:

> Pues si anuncio el evangelio, no tengo por qué gloriarme; porque me es impuesta necesidad; y ¡ay de mí si no anunciare el evangelio! Por lo cual, si lo hago de buena voluntad, recompensa tendré; pero si de mala voluntad, la comisión me ha sido encomendada (1 Co. 9.16s.).

La responsabilidad personal y el tener que dar cuenta delante de Dios, Juez soberano, fue un motivo prominente para impulsar la evangelización en la iglesia primitiva.

3. El sentido de preocupación

Jesús había venido a buscar y a salvar lo que se había perdido (Lc. 19.10). Este era el propósito supremo de su encarnación y sacrificio. El no creía que el ser humano pudiera restablecer por sí mismo su relación con Dios o con sus semejantes. Con sobrio realismo dijo a sus contemporáneos: «Si vosotros, siendo malos, sabéis dar buenas dádivas a vuestros hijos...» (Lc. 11.13). Con toda razón, «no tenía necesidad de que nadie le diese testimonio del hombre, pues él sabía lo que había en el hombre» (Jn. 2.25). Sabía que el mal no era ajeno al ser humano, sino intrínseco a su naturaleza:

> Porque de dentro del corazón de los hombres salen los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones, los homicidios, los hurtos, las avaricias, las maldades, el engaño, la lascivia, la envidia, la maledicencia, la soberbia, la

> insensatez. Todas estas maldades de dentro salen, y contaminan al hombre (Mc. 7.22ss.).

Con semejante evaluación justa y radical de la naturaleza humana, no sorprende que Jesús se negara a calificar a alguien como «bueno»; más aún, se negó esa atribución a sí mismo (Mc. 10.18). Nadie puede erigirse como bondadoso delante de Dios. Todos, por igual, están en necesidad de ser rescatados de la miseria en que el mal obrar los ha envuelto. Y Jesús vino a traer esta salvación a la humanidad. Naturalmente, y como consecuencia de esto, se percibe un claro dualismo en cada paso del registro de la enseñanza de Jesús en los Evangelios. La humanidad está dividida entre aquellos que lo aceptan como el camino a Dios y aquellos que lo rechazan (Jn. 14.6). Hay dos caminos que el ser humano puede intentar recorrer: el ancho, que lleva a la destrucción, o el angosto, que lleva a la vida; no hay una tercera opción (Mt. 7.13). Hay dos señores a quienes una persona puede servir: Dios o Mamón (Mt. 6.24). Hay dos posibilidades abiertas al ser humano: puede compartir la vida con Jesús o permanecer espiritualmente muerto (Jn. 5.40; 17.3). En las parábolas, los seres humanos se dividen en ovejas y cabritos, trigo y cizaña, vírgenes sabias y vírgenes necias, aquellos que aceptan la invitación a las bodas y aquellos que eligen permanecer afuera, «donde será el lloro y el crujir de dientes» (Mt. 25.31ss.; 13.36ss.; 25.1ss.; 22.1-13). El destino eterno del ser humano depende de que se declare a favor de Jesús o en contra de él (Mt. 6.21ss., 26ss.). La entrada al reino de Dios depende de la relación con él (véase Mc. 10.15, 21, 24, 26). Siempre nos encontramos con esta dualidad religiosa. Para el ser humano moderno, éste es uno de los elementos más dignos de objeción en el evangelio. Sin duda, así lo era también en el siglo 1. El escándalo de la particularidad de Cristo siempre ha sido el obstáculo supremo para el compromiso cristiano. Pero estos primeros cristianos creían, implícitamente, que Jesús era la única esperanza para el mundo, el único camino a Dios para la raza humana. Si alguien cree que fuera de Cristo no hay esperanza, es

imposible poseer un átomo de amor y bondad humanos sin estar impulsados por un gran deseo de llevar a las personas a este único camino de salvación. No nos sorprende, pues, el hecho de que la preocupación por el estado de los no evangelizados fuera una de las fuerzas directrices en la predicación cristiana de la iglesia primitiva.

En ningún lado hallamos mejor documentación de esta afirmación que en los escritos de Pablo. Compartía el mismo dualismo radical que había compartido su Maestro. Veía a la humanidad, tanto judíos como gentiles, como perdidos, culpables, muertos espiritualmente, fuera de la relación con Dios y sin esperanza en el mundo (Ro. 3.19, 23; Ef. 2.1s., 12s.). Y él, por la gracia de Dios, había sido rescatado de una situación similar (Ef. 2.3). Allí radicaba el porqué de su tarea positiva, al dedicarse a proclamar a las personas el peligro y la necesidad en que se encontraban y los pasos que Dios había tomado para acercarse a ellas. El cuadro que obtenemos de Pablo a partir de la exhortación a los ancianos de Efeso, que Lucas le atribuye, tiene el sonido de la verdad en este punto, a la luz de los contenidos de sus propias cartas. Con lágrimas honestas predicó tanto públicamente como de casa en casa, animando a sus oyentes para que se arrepintieran y pusieran su fe en Cristo. Estaba dispuesto a sacrificar su propia vida por la causa de la propagación del evangelio (Hch. 20.19-24), pues se veía a sí mismo, como Ezequiel lo había hecho algún tiempo atrás, como el atalaya de Dios, encargado de avisar a los seres humanos el peligro en que se encontraban, mientras se negaran a aceptar la bondad de Dios. A esto se refiere cuando exclama: «Por tanto yo os protesto en el día de hoy, que estoy limpio de la sangre de todos; porque no he rehuido anunciaros todo el consejo de Dios» (Hch. 20.26). Si el atalaya daba aviso y las personas se negaban a escuchar, su sangre caería sobre sus propias cabezas; y así era en este caso, según dice Pablo. Pero si él hubiera sido negligente en su tarea como atalaya, si se hubiera negado a dedicarse a evangelizar, entonces habría sido responsable de sus destinos. Dios le había dicho al profeta Ezequiel:

> Hijo de hombre, yo te he puesto por atalaya a la casa de Israel; oirás, pues, tú la palabra de mi boca, y los amonestarás de mi parte. Cuando yo dijere al impío: De cierto morirás; y tú no le amonestares ni le hablares, para que el impío sea apercibido de su mal camino, a fin de que viva, el impío morirá por su maldad, pero su sangre demandaré de tu mano (Ez. 3.17s.).

Esta es la razón por la cual Pablo dice a los romanos: «A griego y a no griegos, a sabios y a no sabios soy deudor. Así que, en cuanto a mí, pronto estoy a anunciaros el evangelio también a vosotros que estáis en Roma» (Ro. 1.14s.). Estaba en deuda con Cristo y también con aquellos que nunca habían escuchado hablar de Cristo. Era el embajador de Cristo, el atalaya de Dios. La necesidad de aquellos que no conocían a Cristo lo impulsaba más y más por causa del evangelio. Creía que detrás de la indiferencia y la oposición al evangelio que encontraba había actividad satánica. «El dios de este siglo cegó el entendimiento de los incrédulos, para que no les resplandezca la luz del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la imagen de Dios» (2 Co. 4.4.). Esa era la situación, tal como él la veía. Se había enfrentado nada menos que con el dios de este siglo, el poder satánico del mal, a quien Jesús mismo había reconocido como el rey usurpador de este mundo, el que había quitado a Dios de su justo lugar en el corazón de las personas (Mt. 4.8-10; Jn. 14.30). El objetivo principal del enemigo era mantener a la gente lejos del evangelio: su método consistía en cegar sus ojos tanto a la necesidad del evangelio como del poder que éste tiene para hacer personas nuevas. Pero Pablo no se descorazonaba ante semejante perspectiva. El sabía que «Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo» (2 Co. 4.6). Entre las dos fuerzas cósmicas del dios que ciega la mente y el Dios que hace que la luz resplandezca en el corazón de la gente, hay una frase aparentemente insignificante, pero que, sin embargo, es el nexo

crucial entre ambos. «Porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como vuestros siervos por amor de Jesús» (2 Co. 4.5), escribe el apóstol. A través de la predicación del evangelio por medio de personas humildes, que no se publicitan a sí mismas, sino que confiadamente proclaman el señorío de Jesús, la luz resplandece en los corazones cegados. Sería ridículo pensar suponer que la mera conversación podría traer luz a un alma oscurecida. Pero esa es la paradójica manera de obrar que Dios tiene, y Pablo la había visto actuar en demasiadas oportunidades como para dudar de su validez. El sabía que, aunque pareciera insensato, «agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación» (1 Co. 1.21). De acuerdo con esto, escribiría luego: «No me avergüenzo del evangelio, porque es potencia de Dios para todo aquel que cree» (Ro. 1.16).

Esta viva conciencia del peligro en que estaban aquellos que no creían en Cristo persistió como uno de los motivos principales para la evangelización en el siglo 2. El énfasis sobre el juicio es tan grande en los escritores postapostólicos que llegó a ser motivo de ridículo entre algunos paganos. «Se ríen de nosotros —escribe Tertuliano— por proclamar que Dios juzgará al mundo algún día», y recurre al argumento poco convincente de que los filósofos y poetas griegos enseñan lo mismo, ¡y que obtuvieron la idea de los escritores judíos y cristianos! Justino tiene que enfrentar la misma burla de parte de sus opositores, que mantienen que «nuestras afirmaciones de que los malos serán castigados en el fuego eterno son palabras huecas para asustar, y deseamos que los hombres vivan virtuosamente por miedo y no porque una vida así es buena y agradable».[35] Justino no encuentra mucha dificultad en responder a esta acusación, pero el hecho mismo de que pudiera hacerse es una evidencia indirecta de lo mucho que en la predicación evangelizadora se utilizaba el temor al juicio. Algunos empleaban tonos muy ásperos, como si los cristianos se gozaran por el destino de los no cristianos.[36] Esto se nota de manera especial en los escritos apócrifos, pero también entre los apologistas, quienes vivían bajo

la enorme tensión de saber que podían ser víctimas del martirio en cualquier momento. No sorprende que algunas veces adoptaran un tono estridente, como cuando Tertuliano emplea la imagen de un volcán como ilustración del destino de los no cristianos. «¡Notable prueba del fuego eterno! ¡Notable ejemplo del juicio sin fin que provee combustible para el castigo! La montaña se quema y perdura. ¿Cómo será con los malos y con los enemigos de Dios?»[37] Justino afirma, un tanto ácidamente, «el infierno es el lugar donde serán castigados los que han vivido en la maldad y los que no creen que aquellas cosas que Dios nos ha enseñado por medio de Cristo sucederán realmente».[38]

Una actitud similar tal vez podría observarse en la réplica de Policarpo, antes de su martirio, al procónsul que lo había amenazado con fuego si no negaba su fe. «Me amenazas con el fuego que quema durante una hora —respondió Policarpo— y al poco tiempo se extingue. Pero ignoras el fuego del juicio venidero y del castigo eterno, reservado para los que no creen.»[39]

Pero, en general, la nota de regocijo por el destino de los que no creían es poco frecuente. Mucho más frecuente es la clara enunciación del peligro en que se hallaban los inconversos y el deseo coherente de parte de los cristianos de ayudarlos en el conocimiento de la verdad. Ya hemos visto que Justino publicó su *Segunda apología* con el propósito expreso de que, si fuera posible, los lectores se convirtieran.[40] Sus motivos de preocupación por la condición de ellos se observan en este párrafo claramente:

> Oramos, pues, para que publiquen este librito, añadiendo lo que consideren correcto, para que nuestras opiniones sean conocidas por otros y para que, quienes por propia culpa estén sujetos a castigo, tengan una merecida oportunidad de librarse de opiniones erróneas e ignorancia de lo bueno.[41]

Ahora Justino adopta una actitud muy positiva hacia la *praeparatio evangelica* entre los griegos sostenidos por la filosofía, y observa claramente que hombres como Sócrates o Platón «hablaban bien en proporción con la parte que cada cual tenía de

la palabra espermática», pero, «debido a que no conocían la totalidad de la Palabra, que es Cristo, a menudo se contradecían entre ellos»;[42] sin embargo, es muy significativo que tuvieran nociones tan claras acerca del infierno y el castigo, a pesar de haber dado la espalda a la plenitud de la verdad que el evangelio cristiano contiene. Confundido, sin duda, por el hecho de que muchos de sus contemporáneos inteligentes no pudieran encontrar el camino de la fe, llegó a la misma conclusión con que anteriormente hemos visto luchar a Pablo: era la obra de las fuerzas del mal, que cegaba los ojos de los seres humanos para que no viesen la verdad de Dios. «Porque yo mismo, al descubrir el tremendo engaño que los espíritus del mal habían arrojado alrededor de la doctrina de los cristianos para evitar que otros se les unieran ... ahora confieso que me glorío y con todas las fuerzas lucho, para ser hallado cristiano.»[43] Presumiblemente, ésta era la razón por la que Justino se esforzara tanto para lograr que sus opositores oraran a Dios pidiendo luz, porque sólo la iluminación divina podía rasgar la oscuridad demoníaca que aleja a la gente de la verdad.[44]

Tertuliano, a menudo tan combativo, sabía cómo rogarles a las personas que se arrepintieran por temor al juicio venidero. «No olvides el futuro —escribe a Escápula, el procónsul de Cartago—. Aquellos que no tememos miedo, no buscamos amedrentarte, pero salvaríamos a todos los hombres, si fuera posible, previniéndoles de no luchar contra Dios.»[45] Anteriormente, había escrito:

> Os enviamos este tratado sin alarmarnos nosotros, pero preocupados por vosotros y por todos nuestros enemigos, para no mencionar a nuestros amigos. Porque nuestra religión nos manda amar aun a nuestros enemigos y orar por aquellos que nos persiguen ... Todos los hombres aman a aquellos que los aman: es peculiar sólo de los cristianos el amar a aquellos que los odian. Por lo tanto, haciendo duelo por vuestra ignorancia y teniendo compasión de vuestro error humano y mirando hacia el futuro, del que cada día muestra señales amenazantes, sentimos necesidad de

> acercarnos de esta manera (es decir, por medio de la Escritura), para poder mostraros claramente las verdades que no queréis escuchar abiertamente.[46]

Al parecer, Clemente y Orígenes fueron los más sensibles acerca de la necesidad de quienes no conocían a Cristo, y los más adeptos a rogarles que creyeran. Ya hemos visto el calibre de la predicación de Orígenes, su preocupación interior por ser una saeta en las manos del Señor y su comentario sobre Romanos 9.1, cuando pregunta a los lectores: «¿Sentís compasión y lástima por los perdidos? ¿Os preocupáis lo suficiente como para ser separados de Cristo por causa de ellos?» Clemente, su predecesor en la escuela catequística de Alejandría, tenía un fervor similar, según aparece claramente en su *Protrepticus*. No es meramente apologética. Es un tratado misionero, lleno de amor y preocupación por aquellos que quiere ganar. Será apropiado cerrar este capítulo con algunos conceptos de este tratado, como recordatorio de que el fervor del amor cristiano por los no evangelizados y la preocupación genuina por su bienestar no terminaron con la era apostólica.

> ¿No tenéis miedo y no os preocupáis por aprender —es decir, por salvaros— temiendo la cólera, amando la gracia, luchando por la esperanza que está delante de vosotros, a fin de que podáis enfrentar la amenaza del juicio? ¡Venid, oh venid, mis jóvenes! Porque si no os volvéis como niños y nacéis de nuevo, como dice la Escritura, no recibiréis al Padre verdadero y viviente, ni entraréis al reino de los cielos. ¿De qué manera se permite la entrada de un extranjero? Bueno, presumo, cuando se ha enrolado y se ha hecho ciudadano y recibe a alguien que ocupa el lugar de su Padre: entonces se ocupará de los intereses de su Padre, y será hallado digno de ser su heredero, y compartirá el reino del Padre con su propio Hijo amado.[47]

Otras veces advierte: «¡Oh, el engaño prodigioso de avergonzarse del Señor! El ofrece libertad, vosotros os hundís en la esclavitud. El ofrece salvación, vosotros buscáis destrucción. El confiere vida

eterna, vosotros esperáis el castigo y preferís el fuego que el Señor "ha preparado para el diablo y sus ángeles".»[48] Algunas veces reprocha:

> Pero vosotros, inválidos en cuanto a la verdad, ciegos de mente, sordos en entender, no lloráis, no sufrís, no tenéis deseos de ver los cielos y al Creador de los cielos, no habéis elegido oír al Creador del universo y aprender de él: porque no existe obstáculo que pueda detener al hombre que ha decidido llegar a conocer a Dios.[49]

Luego, da su testimonio de la verdad de lo que está predicando:

> Escuchadme, y no cerréis vuestros oídos; no pongáis obstáculo en los senderos de la audición, pero poned vuestro corazón en lo que se os dice. ¡La medicina de la inmortalidad es excelente! ... Si no hubiésemos conocido la Palabra y no hubiésemos sido iluminados por él, no seríamos en nada diferentes de los pavos que se alimentan y son engordados en la oscuridad, y preparados para la muerte.[50]

Otras veces argumenta sobre los beneficios de la vida cristiana:

> Y que ninguna vergüenza de este nombre os preocupe. Esto daña grandemente a los hombres y los aleja de la salvación. Luchemos, pues, por el concurso, y esforcémonos noblemente en la arena de la verdad; la Santa Palabra será nuestro juez, y el Señor del universo presidirá el torneo. Porque el premio no es insignificante: la inmortalidad que se extiende delante de nosotros.[51]

¿Es acaso el costo de tener que renunciar a los caminos pecaminosos lo que los detiene? Clemente tiene su argumentación lista:

> Pero no estáis listos para sobrellevar la austeridad de la salvación. De cualquier manera, aunque nos deleitamos en las cosas agradables y les ponemos un precio más alto por la sensación placentera que nos producen, sin embargo, por

> otro lado, son las cosas amargas, que saben desagradables al paladar, las que realmente curan y ayudan, y lo desagradable de las medicinas fortalece a la gente que es débil de estómago ... Sí, es duro al principio, ¡pero es una buena disciplina para la juventud![52]

Su predicación es totalmente cristocéntrica: «El Señor es el camino, un camino angosto, pero que lleva al cielo; angosto en su verdad pero que conduce de vuelta al cielo; angosto, despreciado en la tierra, pero ancho, adorado en el cielo».[53] Por cierto, está tan arrobado con su Señor que en un notable pasaje habla directamente en su nombre, lo cual, como hemos visto, era una característica de las profecía cristiana primitiva.

> Oídme griegos y gentiles. Llamo a toda la raza humana, de la que soy Creador por voluntad del Padre. Venid a mí para que seáis puestos en vuestro correcto nivel bajo el único Dios y la única Palabra de Dios ... Porque anhelo, anhelo impartiros esta gracia, concediéndoos el don perfecto de la inmortalidad; y os confiero tanto la Palabra como el conocimiento de Dios, y yo mismo enteramente ... Deseo restauraros de acuerdo con el modelo original, para que podáis llegar a ser como yo ... Venid a mí, los que estáis trabajados y cargados, que yo os haré descansar.[54]

Quizá lo más notable es la manera en que Clemente ha aprendido el arte de rogar a las personas.

> Creed en aquel que es hombre y es Dios; creed, hombres. Creed, hombres, en el Dios viviente, que sufrió y es adorado. Creed, esclavos, en aquel que murió; creed vosotras, todas las razas humanas, en el que es Dios de todos los hombres. Creed y recibiréis la salvación como recompensa. Buscad a Dios y viviréis. Aquel que busca a Dios está preocupado por su propia salvación. ¿Habéis encontrado a Dios? Habéis encontrado la vida. Busquemos, pues, para vivir. La recompensa de la búsqueda es la vida con Dios.[55]

Y otra vez afirma:

> «Arrepentíos —dice el Señor—. Vosotros los sedientos, venid a las aguas; y los que no tenéis dinero, venid, comprad y bebed sin dinero.» Invita a la limpieza, a la salvación, a la iluminación. Casi implora al decir: «Os doy la tierra y el mar, hijo míos, y también los cielos. Todos los seres vivientes que hay en ellos, os los regalo gratuitamente. Solamente, oh hijos, tened sed por vuestro padre...» Vosotros tenéis, oh hombres, la divina promesa de la gracia; habéis oído, por otro lado, la amenaza del castigo; de esta manera salva el Señor, enseñando a los hombres por medio del temor y la gracia. ¿Por qué demorarnos? ¿Por qué no alejarnos para siempre el castigo? ¿Por qué, en suma, no elegimos la mejor parte, Dios en lugar del diablo, y preferimos la sabiduría en lugar de la idolatría, y tomamos la vida en lugar de la muerte? «Mirad —dice el Señor— he puesto delante de vosotros la vida y la muerte.» El Señor os ruega, para que elijáis «la vida».[56]

Podemos encontrar más aún en los capítulos finales del *Protrepticus*, que nos demuestran el amor y la capacidad de este notable predicador: su cambio de tono del ruego a la discusión, de la discusión al consejo, del consejo a la amenaza, es sensible y agudo. Su adaptabilidad para usar aquellas imágenes literarias que pudieran hacer vibrar una cuerda sensible en sus variados lectores, con metáforas de la cultura, los misterios del mar, los juegos, el cuerpo humano y otras, no pueden menos que suscitar admiración. Uno se pregunta por qué se tomó tanto trabajo. La respuesta es clara: se da a sí mismo. Su párrafo concluyente comienza: «Basta, creo, de palabras, aunque, impulsado por el amor al hombre, podría haber seguido escribiendo lo que recibí de Dios, para exhortaros a la bendición mayor: la salvación.»[57] Así era él. Estaba tan preocupado por el destino de aquellos a los cuales les escribía, que no desperdiciaba esfuerzo alguno para interesarlos, cautivarlos, convencerlos y finalmente ganarlos para Cristo. La preocupación por los no evangelizados era una de las fuerzas rectoras en este cristiano erudito. Sin duda, lo mismo sucedía con muchos otros seguidores de Cristo, carentes de

cultura y erudición, que no han dejado recuerdos, pero que estaban tan dispuestos como Clemente a conducir a otros al conocimiento de su Señor.

Notas

1. Esta leyenda es lo suficientemente antigua como para haber influenciado a los *Hechos de Pablo* y, por lo tanto, no es probable que se haya originado en fecha posterior al 180 d.C.

2. *Acta Petri* 35 (= *Mart. Petri* 6).

3. *De Monarchia* 1.

4. Clemente, *Protrep.* II.

5. *Protrep.* 12.

6. John Foster, *After the Apostles*, p. 82.

7. Véase la interesante exposición de esta Gran Comisión en J. Blaux, *The Missionary Nature of the Church*, pp. 83ss., y la extensa bibliografía que cita. Está de acuerdo con la exégesis de Otto Michel, que relaciona este pasaje con Dn. 7.14. El Hijo del Hombre ha retornado a su lugar de autoridad en las nubes del cielo y el servicio que le rinden todas las naciones está en relación con su entronización como Hijo de Hombre, porque a él «se le ha dado dominio y gloria y un reino para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvan». Cristo ahora llama a sus discípulos a proclamar su señorío en todas las naciones. «La proclamación del evangelio es, por lo tanto, la proclamación del señorío de Cristo entre las naciones. Mateo quiere decir que desde la Pascua el evangelio ha tomado una forma nueva, como el Señor mismo ... Tenemos aquí una cristología similar a la que encontramos en Filipenses 2.5-11» (O. Michel, *Evangelische Missionszeitschrift*, 1941, pp. 261s.). Véase también la exégesis de Karl Barth sobre estos versículos en G. H. Anderson, ed., *The Theology of the Christian Mission*, pp. 55-71, que concluye: «Debido a la presencia de Jesús, la suma y sustancia de nuestro texto, la Gran Comisión del Señor resucitado para bautizar y evangelizar, es válida a través de los días de este "último tiempo"».

8. *Filad.* 9 en la siríaca.

9. Ireneo, *Adv. Haer.* 3.18.

10. Véase Roland Allen, *Missionary Principles*, cap. 1.

11. *Ibíd.*, p. 25.

12. *Ibíd.*, p. 31.

13. Parece haber un progreso gradual en humildad, que se advierte en estas tres referencias, y que se ha extendido a través de los años, si es que Pablo es en verdad el autor de los tres documentos. Esta característica estaría en pleno acuerdo con una unidad de autor: es habitual que un santo de Dios crezca en humildad a medida que pasan los años. Sin embargo, si Efesios y 1 Timoteo se probaran escritas por un paulinista tardío, ello sólo serviría para reforzar el argumento presente. En lugar de estar restringido sólo a Pablo, este motivo para un ministerio responsable a la luz de las bondades recibidas sería compartido, bajo este punto de vista, por dos de sus asociados o imitadores. Debido a que la cuestión acerca de la autoría está llena de problemas, no puede decirse hasta ahora que se hayan aducido razones concluyentes para designar a las Epístolas pastorales o a Efesios como seudónimas.

14. Flp. 2.4ss. Para una justificación de esta visión ejemplar del versículo, véase I. H. Marshall, «The Christ Hymn in Philippians 2:5-11», *Tyndale Bulletin*, 1968, pp. 104-127; y R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der Frühen Christenheit*.

15. *Contra Celso* 6.79.

16. *Hom. in Rom.* 9.1.

17. El énfasis de Jesús sobre la gracia de Dios gratuita e inmerecida en su enseñanza parabólica ha sido enunciado claramente en el gran libro de J. Jeremias *Las parábolas de Jesús*.

18. Véanse Ro. 4.1-25; Gl. 3.6-29.

19. Así T. W. Manson, *On Paul and John*, pp. 56s.

20. Ro. 5.1, leyendo *ejomen* (indicativo).

21. Este parece ser aún, para mí, el significado de estas palabras, a pesar del ingenioso argumento contrario de mi amigo E. Earle Ellis, *New Testament Studies*, abril de 1960, pp. 211ss.

22. A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, cap. 5.

23. Véanse *ta mē anēkonta* y *ta mē kathēkonta* en Ef. 5.3, 8, etc.

24. *To sumferon*, 1 Co. 6.12; 10.23.

25. 1 Co. 14.40; Ro. 13.13; 1 Co. 7.35, donde se usa *to eusquēmon*.

26. *1 Apol*. 8.

27. *Bernabé* 19.

28. *Bernabé* 21.

29. Policarpo, *Ep*. 1, 2.

30. *Ep*. 5.

31. *Presb*. 12.

32. Justino, 2 *Apol*. 12.

33. Los mártires escilitas, ejecutados en Cartago en el año 180 d.C., hacían afirmaciones como éstas en su juicio: «Cittinus dijo: "No tenemos nada que temer, salvo a nuestro Señor Dios que está en el cielo", y Donata dijo: "Honor a César como César, pero temor a Dios"» (*Passion of the Scillitan Martyrs*).

34. Tertuliano, p. ej., le da al asunto una gran importancia en *Apologét*. 45, como incentivo para la vida santa: «No hay duda: aquellos que recibimos nuestras recompensas bajo el juicio de un Dios que todo lo ve y que esperamos su castigo eterno por los pecados, hacemos por nosotros mismos el esfuerzo de tener una vida que no merezca reproches bajo la influencia de nuestro amplio conocimiento, la imposibilidad de concesiones y la grandeza del tormento amenazador, no sólo difícil de soportar, sino eterno». Por cierto, Tertuliano atempera este motivo con otros en otras partes, pero el hecho es que esta preocupación insana por los castigos y las recompensas tendía a que se perdieran de vista las grandes verdades de la justificación por medio de la gracia, como hemos visto en el caso de Hermas. También tendía a hacer que la vida santa y el esfuerzo por la evangelización se transformaran en acciones meritorias cuyo fin primario era beneficiar al agente. Al pasar el tiempo, esto llevó a desarrollar la teoría de los méritos.

35. *Apologét.* 47.

36. *2 Apol.* 9.

37. *Apologét.* 48.

38. *1 Apol.* 19.

39. *Mart. Polic.* 2.

40. *2 Apol.* 15.

41. *2 Apol.* 14.

42. *2 Apol.* 13 y 10.

43. *2 Apol.* 13.

44. *2 Apol.* 15; *Dial.* 7.

45. *Ad Scapulam.* 3 y 4.

46. *Ad Scapulam* 1.

47. *Protrep.* 9.

48. *Idem.*

49. *Protrep.* 10

50. *Idem.*

51. *Idem.*

52. *Idem.*

53. *Idem.*

54. *Protrep.* 12. Véase cap. 8 «Los métodos de evangelización», sobre Melito y otros profetas cristianos.

55. *Protrep.* 10.

56. *Protrep.* 10.

57. *Protrep.* 12.

X
La estrategia de la evangelización

El evangelio cristiano era para todos las personas de todas partes. Los primeros cristianos no albergaban dudas sobre este punto: era el punto de partida reconocido para la misión. La misma naturaleza de Dios demanda una misión universal. Si sólo hay un Dios, cuya voluntad es que todos los miembros de la raza humana sean salvos, la predicación debe abarcar al mundo entero. Si este Dios supremo se ha revelado de manera singular en Jesús de Nazaret y por medio de él ha actuado decisivamente para la redención del ser humano, las noticias acerca de este evento deben difundirse a lo largo y a lo ancho del mundo. La naturaleza del evangelio envuelve a la iglesia en una misión a toda la humanidad, en la misma medida en que lo hace la naturaleza de Dios. Las primeras generaciones de la iglesia cristiana lo reconocieron con toda claridad.

Pero las preguntas subsistían: ¿Por dónde debían comenzar? ¿Qué parte de la enorme tarea debían abordar primero? ¿Qué plan de avance, si es que iba a haber uno, debían adoptar? Sería un craso error suponer que los apóstoles se sentaron y delinearon un plan de campaña: la extensión del cristianismo, como hemos visto, la llevaron a cabo misioneros informales y debe haber sido, en gran medida, fortuita y espontánea. Sin embargo, hay varios factores que parecen haber determinado la dirección que el evangelio cristiano tomó y veremos razones para creer que ellos influyeron la mente por lo menos de algunos de los primeros evangelistas.

1. Geografía

La geografía en la estrategia

Como observamos en el capítulo 1, el siglo 1 d.C. proveyó notables facilidades para la extensión de la fe por el hecho de que

la totalidad del mundo civilizado adyacente al Mediterráneo estaba bajo el control (el muy efectivo control) de un solo poder: Roma. Este poder había adoptado una sola lengua, la griega, como la *lingua franca* del Imperio. Aun en un lugar dominado por la barbarie, como Listra, la mitad de las inscripciones que se han podido rescatar están escritas en griego. Las comunicaciones, tanto por tierra como por mar, eran excelentes y la actitud romana hacia las creencias privadas era tolerante, siempre y cuando no amenazaran adversamente el orden público. El camino estaba, por lo tanto, abierto para la rápida diseminación de las opiniones de aquellos que eran lo suficientemente valientes y sacrificados. Los cristianos demostraron poseer estas cualidades y cosecharon recompensas coherentes en términos de conversos.

Basta con mirar el modelo de expansión del cristianismo primitivo para apreciar el significado de los factores geográficos en la estrategia total. Antes de los viajes misioneros de San Pablo había cristianos en Palestina y en la costa de Siria, en Tarso y en Roma. Veinte años más tarde, se habían explotado estas cabezas de puente palestinas, sirias y romanas, y el evangelio se había extendido al territorio adyacente. En Italia, por ejemplo, se podían encontrar cristianos en Tres Tabernas, la Vía Apia, Herculiano, Pompeya[1] y Puteoli, tanto como en la capital misma. Además de estas áreas de expansión, el cristianismo también se había sembrado en extensas áreas del Asia Menor, llegando hasta el Mar Negro, en Macedonia y Grecia, en Chipre y Creta, en Cirene y Alejandría. El mar y las rutas terrestres dentro del área del Imperio Romano habían desempeñado un papel significativo en la dirección del avance de esta nueva fe. Un siglo más tarde el cuadro era aún más claro. La región occidental del Imperio, sin evidencias de una presencia cristiana en el siglo 1, tenía ahora iglesias florecientes en España, Francia y Alemania: una vez más, los factores geográficos fueron decisivos. La evangelización de Alemania bajó por el Rin a Colonia, y por el Mosela a Augusta Trevorum; la de Francia procedió por el gran río Arar hacia el oeste de Marsella, a Viena y Lugdunum, mientras que la

extensión del evangelio en la importante provincia occidental de proconsulados africanos partió de Cartago, un centro comercial y cultural de distinción. En Egipto el evangelio se había extendido desde Alejandría hacia el Nilo, que era, sin duda, el gran medio de comunicación de todo el país.[2] Hubo, por supuesto, algunas excepciones a esta regla general de avanzar por los medios de comunicación naturales dentro del Imperio Romano.[3] Dos casos obvios son los de India y Armenia.[4] Como ya hemos visto, hay algunas evidencias que sugieren que el evangelio fue llevado a la India en los siglos 1 y 2 d.C. Pero si es así, ¿constituye esto una excepción tan importante a la regla general? Difícilmente, porque los vínculos comerciales entre el Imperio y la India eran muy poderosos, y la ruta marítima era accesible. Armenia tampoco constituye una excepción porque era una especie de tierra de nadie entre el Imperio y el Este. La política romana consistía en mantener relaciones amistosas con Armenia, pero no ejercer tanto control directo. Y a pesar de que Trajano cambió temporariamente esta política al anexar el territorio, éste volvió pronto a su condición independiente y fue el primer reino (además de Osroëne) que aceptó oficialmente el cristianismo. La cercanía de los lazos, tanto de contigüidad física como de comercio y amistad, entre el Imperio y Armenia, debe tomarse en cuenta para explicar la afluencia de los misioneros fuera de los límites del Imperio Romano.

Por cierto que los cristianos no fueron los primeros que utilizaron los caminos y las rutas comerciales del Imperio como los principales derroteros de su avance. Lo mismo habían hecho los judíos anteriormente. Es por demás significativo comprobar que en todas las zonas importantes en donde los cristianos penetraron en los primeros dos siglos, los judíos habían estado con anterioridad. Como Jesús les había dicho a sus discípulos: «Porque en esto es verdadero el dicho: Uno es el que siembra, y otro es el que siega. Yo os he enviado a segar lo que vosotros no labrasteis; otros labraron, y vosotros habéis entrado en sus labores» (Jn. 4.38).

La geografía en las tácticas

Al margen de estas consideraciones geográficas generales, los factores de esta índole desempeñaron su parte en las tácticas locales de la misión cristiana. El agrupamiento de cinco provincias en la dedicatoria de la primera epístola de Pedro ha merecido mucha atención. F. J. A. Hort, después de un estudio cuidadoso, concluyó que el orden en que se las menciona (Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia) indica la ruta de un viaje intentado que, naturalmente, conduciría a un arribo al puerto marítimo de Ponto. «El viaje aludido, sin duda, es de Silvano, quien transportó la epístola.»[5] Aunque el viaje era con propósito de edificación y no de evangelización, no es extraño que los misioneros originales que fueron a esa zona siguieran el mismo trayecto, estableciendo pequeños grupos de creyentes en las ciudades y aldeas a medida que avanzaban.

Hay indicios de que en el Asia Menor Central se puede haber adoptado un procedimiento similar. Uno de los argumentos más fuertes que apoyan el destino del sur de Galacia para la epístola de Pablo a los gálatas es el argumento geográfico. La Galacia del norte, la zona habitada por el grupo étnico de los gálatas, era una de las áreas más montañosas, inhóspitas y áridas de la meseta de Anatolia. Aquellos que conocen mejor la geografía de Asia Menor siguen a Ramsay en su creencia de que los destinatarios de esta epístola paulina eran los gálatas de la provincia romana de ese nombre en el sur de Asia Menor, incluyendo Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, donde Pablo estableció iglesias en su primer viaje misionero. Estas ciudades estaban ubicadas sobre el sector sur de la ruta comercial que unía a Efeso con el Este, o contiguas a ella. El evangelio se extendió a través de las líneas naturales de comunicación. El mismo parece haber sido el de la costa de Asia Menor. El testimonio de Lucas es que durante los dos años y meses del ministerio de Pablo en Efeso, «todos los que estaban en Asia, judíos y griegos, oyeron la palabra del Señor Jesús» (Hch. 19.10). El libro de Apocalipsis sugiere la manera en que pudo haber ocurrido. Las investigaciones personales

realizadas en la zona, junto con el orden de mención de Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea, convencieron a Ramsay de que el autor estaba pensando en el gran camino circular que unía a estas ciudades. «Las siete ciudades están sobre el gran camino circular que une la parte más poblada, rica e influyente de la provincia: la región centro-oeste.»[6] Utilizando ese camino, un mensajero tendría que haber viajado partiendo de Efeso, la ciudad más importante de toda Asia. Por esa misma ruta, algunos años antes que el mensajero que llevaba el Apocalipsis de Juan, otros mensajeros dedicados e informales de la iglesia cristiana deben haber llevado consigo las buenas nuevas acerca del Cristo resucitado. Ramsay hace una bien fundada conjetura de que cada una de las siete ciudades era la cabecera de un distrito postal y que fueron destinatarias, no tanto individualmente, sino también como ciudades representativas. A partir de ellas, el mensaje de Juan se transmitió a las zonas más importantes del Asia proconsular. No hay duda de que el evangelio también se extendió de la misma manera a lo largo de las líneas de contigüidad geográfica y por los complejos de caminos.

Parece haber algunas evidencias de que la geografía actuó también de otra manera, determinando la forma de la misión cristiana primitiva. Eusebio[7] presenta una historia, a la que ya hemos aludido, acerca de los apóstoles que echaron suertes para decidir a qué parte del mundo iría cada uno a evangelizar. Esta suposición recibe un ligero apoyo de la afirmación de los *Hechos de Tomás* en el mismo sentido,[8] y la posibilidad de tal procedimiento resulta clara a partir del hecho de que fue por este medio que los once se propusieron encontrarle un sucesor a Judas en el colegio apostólico. Sin embargo, debemos permanecer escépticos en este punto. Eusebio tenía, evidentemente, poca base sobre la cual afirmarse. Su aseveración de que Juan recibió la zona de Asia se basa en el hecho de que hay buenas evidencias de una actividad joanina allí. Basado en la dedicatoria de 1 Pedro, afirma que éste obtuvo el nordeste de Asia Menor. Su relación con los viajes de Pablo no se basa en ningún conocimiento fuera

del que puede obtenerse a partir de sus cartas. De la misma manera, sus otras dos fuentes de información sobre Andrés, que tomó Escitia, y Tomás, que tomó Partia, no pueden ofrecer mucha confianza, ¡especialmente debido al hecho de que existen otros lugares tradicionales de destino que también se le asignan a Tomás! Pero que había cierta división de trabajo por provincias, de cualquier manera, no sólo es probable *a priori*, sino que cuenta con cierto apoyo en la evidencia. Así, en términos generales, Pablo y sus asociados predicaron a los gentiles, mientras que los «apóstoles de base» se dedicaron más a los hombres de Israel (Gl. 2.9). Más aún, Pablo se muestra reticente a construir sobre los fundamentos de otros (Ro. 15.20). Es el misionero pionero por excelencia. De allí sus dudas acerca de su visita a Roma, si no hubiese sido por poderosas razones que lo llevaron en esa dirección, como veremos más adelante. De allí, también su ausencia de Chipre y Egipto y del Bósforo, que ya habían sido evangelizados por otros. Los factores geográficos, pues, desempeñaron un papel muy importante en la formación de la estrategia y las tácticas de la misión cristiana.

2. Influencia

Los objetivos de Pablo

No debe haber dudas acerca del hecho de que los primeros misioneros fueron influidos por la importancia estratégica de ciertas ciudades y zonas, y que hicieron de ellas sus primeros objetivos en el contexto más amplio de predicar el evangelio al mundo entero. El ejemplo más notable de esto es el trabajo de Pablo, aunque debemos cuidarnos de hacer deducciones demasiado tempranas del ejemplo de este hombre sorprendente. Pero la relativa profusión del material que habla de su plan de misión nos habilita para entender cómo una de las mentes más capaces de la iglesia primitiva entendía su vocación y qué hizo para ejecutarla. En realidad, difícilmente nos equivoquemos al suponer que también sus hermanos cristianos compartían, por lo menos, algunos de sus ideales.

Roland Allen, en su notable libro *Missionary Methods*, ha señalado que Pablo, en su estrategia de evangelización, parece haber elegido lugares que fueran centros de administración romanos, de la civilización griega, de influencia judía y de importancia comercial. Da buenas razones para cada uno de estos presupuestos, pero concluye sabiamente mostrando el otro lado del cuadro. Algunos de los lugares (Corinto, Tesalónica, Efeso, Roma), donde Pablo predicó, eran realmente centros importantes. Pero otros no lo eran. Berea, por ejemplo, no eran tan importante en Macedonia como Pella; sin embargo, Pablo predicó en la una y no en la otra. Lo mismo podría decirse de otras provincias. Allen nos recuerda que

> Pablo simplemente no elegía el lugar de su predicación sólo sobre estas bases: era guiado por el Espíritu y cuando hablamos de centros estratégicos, debemos reconocerlos como centros naturales; pero también debemos reconocer que eran centros estratégicos para el trabajo misionero porque él los hizo tales. No eran centros en los cuales debía detenerse, sino centros de los cuales iba a comenzar; no eran centros hacia los cuales convergía la vida, sino centros desde los cuales la vida se extendía.[9]

Continúa: «El tomar puntos estratégicos implicaba una estrategia. Era parte del plan de atacar a todo el país. Las misiones concentradas son centros estratégicos si su objetivo es ganar a la provincia y deben ser entonces centros de vida evangelizadora». Los cristianos primitivos se preocuparon por encontrar centros como éstos. Centros que, en la frase gráfica de Allen, eran estaciones ferroviarias más que prisiones.

La estrategia de un hombre como Pablo era básicamente simple: tenía una sola vida y se había propuesto utilizarla plenamente y de la mejor manera posible al servicio de Cristo Jesús. Su visión era, al mismo tiempo, personal, urbana, provincial y global.

Personal y urbana

Hablando en términos personales, Pablo estaba ansioso de utilizar cualquiera y todas las oportunidades para hablar de Cristo. Esto puede haber sido premeditado o no. Cuando invitó a los líderes de los judíos de Roma a venir a su casa para discutir sobre el cristianismo desde el punto de vista escritural, podemos pensar que planeó y meditó sobre el asunto de antemano. Cuando casi fue linchado en la zona del templo en Jerusalén y predicó a la multitud desde los escalones de las barracas romanas de Antonia, ¡podemos estar seguros de que no tuvo oportunidad para planear lo que iba a decir! Pero en ambas ocasiones proclamó a Cristo. En ambas ocasiones llevó a cabo la estrategia suprema de su vida. Cuando se encontró explicando su misión delante de una multitud pagana de limitado entendimiento en un mercado de Listra, cuando hizo lo mismo delante de una audiencia muy distintas en el Aréopago, cuando eligió el salón de conferencias de Tiranno o trabó amistad con los asiarcas de Efeso, o cuando sacó partido de una enfermedad para predicar a los gálatas, vemos una coherencia básica. Era un hombre cuya vida era consumida por un simple deseo, al cual toda eventualidad y circunstancia estaban subordinadas.

Pero precisamente porque ésta era la pasión que lo dominaba, tenía que ser selectivo. Tenía una sola vida. Y para utilizarla al máximo, parece haberse forjado una política deliberada de recurrir a los líderes de una comunidad, a través de los cuales, si tenía éxito en conducirlos al compromiso cristiano, el mensaje podía extenderse con toda amplitud. «Lo que has oído de mí ante muchos testigos —escribe a Timoteo—, esto encarga a hombres fieles que sean idóneos para enseñar también a otros» (2 Ti. 2.2). Por supuesto, no hace falta aclarar que los líderes naturales no son siempre los líderes espirituales; es probable que Timoteo no fuera un líder natural. Sin embargo, algunas veces lo son y Pablo aparece buscando oportunidades especiales para predicar el evangelio a hombres como el procónsul de Chipre, el hombre principal de Malta, los procuradores Félix y Festo, el rey Agripa y Berenice y, principalmente, el emperador mismo. Estas

personas no tenían para Dios un valor intrínseco mayor que cualquier mendigo callejero; pero su influencia, si se convertían, era infinitamente mayor.

A pesar del orgullo que tenía la iglesia posterior por la presencia en su seno de todas clases de personas, con preponderancia de pobres, descastados, esclavos y mujeres, sin embargo, la lección no fue olvidada nunca. En poco tiempo, hombres del calibre de Justino y Clemente, Orígenes y Tertuliano, eran miembros de la iglesia y no desconocían la importancia de alcanzar a la gente de influencia con el evangelio. A las conferencias de Orígenes asistía nada menos que la reina madre, Julia Mammaea. Las leyendas de Abgar, rey de Edesa, y del rey Gundáforo de la India, no sólo tienen algo de verdad en ellas sino que muestran la dirección de la estrategia cristiana del siglo 2. La conversión del rey armenio, Tiridates, por medio de Gregorio el Iluminador, es otro caso que podemos señalar. Llevó a la adopción del cristianismo en todo aquel país. La misma historia se repitió en Ponto, a mediados del siglo 3: Gregorio Taumaturgo, de la aristocracia, dirigió un movimiento masivo en la provincia, que la llevó a la fe cristiana. Estos son dos casos clásicos que ilustran el valor de tomar en cuenta la influencia potencial para la estrategia de la evangelización.

En segundo lugar, la estrategia paulina era urbana. Se dirigió a los centros desde los cuales su evangelio podría tener resonancia en la zona que los rodeaba, como ocurrió en Tesalónica y en Efeso. Los Hechos de los Apóstoles registran su visita a muchas ciudades importantes: Antioquía, la tercera ciudad del Imperio; Filipos, la *colonia* romana; Tesalónica, principal metrópolis de Macedonia; Corinto, capital de Grecia bajo la administración romana; Pafos, centro de la administración romana en Chipre; Efeso, la principal ciudad de la provincia de Asia. Es difícil evitar la conclusión de que esta sucesión de ciudades importantes que Pablo utilizó como centros, algunas veces con una prolongada actividad misionera, no fueron alcanzadas por accidente. Formaba parte de un plan definido de implantar las buenas nuevas en posiciones clave en todo el

Imperio. El clímax de esta política urbana se ve en su decisión de ir a Roma, proyecto que había esperado durante mucho tiempo y que finalmente llevó a cabo de una manera muy diferente a sus expectativas. Henry Chadwick, en *The Circle and the Ellipse* interpretó, brillantemente lo significativo de este deseo y sus resultados. Allí argumenta que Pablo encontró al cristianismo como un círculo centrado en una ciudad (Jerusalén), y lo dejó como una elipse, con dos focos: Jerusalén, la ciudad madre, y Roma, el asiento del Imperio. Pablo, por su insistencia en ir a Roma, involuntariamente puso en movimiento el proceso que, a la larga, dio surgimiento al papado. Entonces, la elipse se transformó una vez más en un círculo, pero un círculo en que coincidían el centro de la influencia cristiana y el poder imperial. Después de Constantino, esto tuvo efectos incalculables, buenos y malos, sobre la iglesia cristiana. Pero ilustra, por cierto, la manera en que la estrategia de la misión cristiana estaba dominada por una política urbana.

Provincial y global

La estrategia paulina era, en tercer lugar, provincial. Se sabe bien que Pablo acostumbraba a referirse a la provincia más que, como lo hace Lucas tan a menudo en Hechos, a los nombres étnicos de aquellos a quienes escribe. Macedonia, Acaya, Asia eran nombres de provincias. Esto era natural para un ciudadano romano como Pablo. Aparentemente, se propuso establecer en una provincia dos o tres centros de la fe y, luego, permitir que el entusiasmo de los nativos y la iniciativa de los convertidos los llevara a otros que podían ganar para Cristo. Por ello, en Macedonia predicó en Tesalónica, Berea y Filipos; en Acaya hizo conversos en Atenas y Corinto, y en Chipre, en Salamina y Pafos. La importancia central de Efeso lo atrajo tanto que pasó dos años enteros allí, y la Palabra de Dios se extendió a toda la provincia de Asia (Hch. 19.10). No hay duda de que durante este período Colosas y Laodicea fueron evangelizadas por aquellos a quienes Pablo había conducido a la fe (Col. 1.5s.; 2.1). Esta estrategia provincial demostró ser sumamente efectiva. Pablo parece haber

tomado muy en serio la doctrina de que cada iglesia debía ser *pars pro toto*. No trabajó intensamente durante muchos años en un solo lugar, sino que estableció comunidades de personas portadoras de luz, que habían encontrado su salvación en Cristo y que serían a partir de allí «la señal, firme e instrumentada, del plan total de la salvación divina» en esa provincia.[10] Por ello se anima a decir:

> De manera que desde Jerusalén, y por todos los alrededores hasta Ilírico, todo lo he llenado del evangelio de Cristo ... Pero ahora, no teniendo más campo en estas regiones, y deseando desde hace muchos años ir a vosotros, cuando vaya a España, iré a vosotros (Ro. 15.19, 23).

Su predicación había sido representativa: cada provincia había escuchado algo del evangelio y se habían implantado pequeñas comunidades cristianas para continuar con el trabajo.

Esto nos lleva, naturalmente, a la visión más grande de Pablo: el evangelio para todo el mundo. Por ello se desplazó sin descanso a través del Mediterráneo, de este a oeste. Por ello tenía que ir a Roma, su base para evangelizar hasta las regiones occidentales más alejadas del mundo conocido. «Y de esta manera me esforcé por predicar el evangelio, no donde Cristo ya hubiese sido nombrado» (Ro. 15.20s.). La parroquia de Pablo era el mundo entero. Y no podía ser de otra manera, porque era el mundo que Dios había amado y redimido; el mundo sobre el cual Cristo, quien autorizaba la misión, debía ser exaltado como Señor (*kyrios*). Hahn ha demostrado cómo «Pablo no tuvo ninguna duda de que el evangelio debía ser predicado en todo el mundo».[11] La misión mundial era inseparable de su llamamiento a ser apóstol de los gentiles: era una necesidad divina que pesaba sobre él, pues era deudor a gentiles y a judíos de compartir con ellos las riquezas de Cristo; estaba, como dice Hahn,

> basada en el evangelio mismo y su horizonte, que abarca todo el mundo ... Es la luz en la oscuridad de un mundo que

> ha sido usurpado por «el dios de este mundo». La palabra de la cruz es la sabiduría divina, opuesta a toda sabiduría mundana. Por ello los poderes de este mundo son derrotados por la predicación y extensión del evangelio y Pablo es conducido en marcha triunfal por los países, propagando la salvación de Cristo.[12]

Esta visión global no murió con Pablo. Irradia de los escritos de los siglos 2 y 3. Justino ve en esta esperanza el cumplimiento de las Escrituras cuando dice de los apóstoles:

> Dependían de Cristo como su sacerdote eterno; y por medio de su voz, toda la tierra ha sido llena de la gracia y gloria de Dios y de su Cristo. De donde David mismo dice: «Su sonido ha cubierto toda la tierra, y sus palabras han llegado a los confines del mundo».[13]

Muchos de los escritos cristianos, desde los Hechos de los Apóstoles a la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, están profundamente imbuidos de esta esperanza, y llega a su clímax en unas palabras notables de Orígenes, más impresionantes todavía porque las escribió cuando el cristianismo aún estaba sufriendo persecución. En su libro octavo de la serie *Contra Celso*, refuta el *reductio ad absurdum* de que si todos se convirtieran, el Imperio se quedaría inculto y sin defensas:

> Sin embargo, sobre una base como ésta, nunca el emperador estaría solo, nunca sería traicionado, ni las cosas terrenales estarían en poder de los bárbaros más salvajes. Porque se, como dice Celso, todos hicieran lo mismo que yo, obviamente los bárbaros también se convertirían a la Palabra de Dios, y serían los más respetuosos de la ley y mansos. Toda otra adoración estaría fuera de lugar y sólo prevalecería la de los cristianos. *Algún día será la única que prevalecerá*, ya que la Palabra está continuamente tomando posesión de más y más almas.[14]

Es cierto que los paganos son aún mayoría: pero Dios contestará la oración y vendrá el día cuando todo el Imperio habrá de tornarse a Dios.[15] Entre tanto, la persecución bien puede ser el precio que los cristianos deben pagar. A esto responde Orígenes:

> Sólo somos perseguidos cuando Dios permite al tentador y le da autoridad para perseguirnos ... Si es su voluntad que luchemos y suframos por nuestra religión ... diremos: «Todo lo puedo en Cristo que me fortalece».[16]

No desmaya, cualquiera sea el emperador del tiempo presente: «Dios sabe lo que hace en el asunto de elegir reyes».[17] El cristiano toma con toda seriedad la aseveración de Jesús:

> «Confiad yo he vencido al mundo». Y realmente lo ha vencido, porque el mundo prevalece sólo hasta donde lo permite su voluntad, porque él recibió de su Padre la victoria sobre todo el mundo. Y por su victoria nosotros somos fortalecidos.[18]

¡Qué maravillosa visión mundial para un hombre que vivían en tiempos de persecución! Orígenes mismo vacila. Se pregunta si Celso tiene razón al pensar que «es imposible que los habitantes de Asia, Europa, Libia y ambas Grecias, y los bárbaros, se pongan de acuerdo». Concluye: «Probablemente sea cierto que esa condición es imposible de lograr para aquellos que aún están en el cuerpo; pero ciertamente no es imposible para aquellos que han sido liberados de él».[19] Y en estas palabras de Orígenes vemos con mayor claridad la tensión entre la fe y la realidad mientras los primeros cristianos luchaban con las consecuencias globales de su fe con su mensaje universal y la resurrección como garantía de triunfo después del juicio.

Sería un gran error suponer que este esquema de una estrategia en términos de influencia personal, metas urbanas y provinciales, que culminaban en un objetivo mundial, fue adoptada conscientemente por la mayoría de los cristianos. Por cierto que no fue así. Ya hemos visto cómo los cristianos

ordinarios de los siglos 2 y 3, como sus antecesores de Hechos 8, recorrieron las ciudades pequeñas y las aldeas con sus buenas noticias, sin duda enteramente al margen de cualquier estrategia urbana. Los hombres salían del Imperio e iban a Arabia y a la India como comerciantes y como cristianos, sin pensamiento alguno acerca de la estrategia provincial. ¿No era acaso el evangelio tanto para los bárbaros como para los griegos? No hay duda de que nunca cruzó por la mente de la mayoría de los fieles el hecho de que los Césares algún día serían cristianos[20] y que la iglesia se extendería por todo el mundo habitado. Pero, ciertamente, *algunos* cristianos pensaban en estas cosas, y quizá una estrategia inconsciente de esta naturaleza emergió de la intervención del Espíritu Santo, las palabras y el ejemplo de Jesús, las oportunidades que se les presentaban de testificar y la convicción común a todos los cristianos primitivos de que habían encontrado el mismo elixir de la vida, el secreto del enigma del universo. ¿Cómo podían permanecer callados frente a eso?

3. Escatología

La esperanza del final

No puede haber dudas acerca del hecho de que la expectativa del inminente retorno de Cristo le dio un poderoso impulso a la evangelización en los primeros días de la iglesia. Basta con leer 1 Tesalonicenses 1.5-10 para ver cómo la predicación del evangelio, tanto de Pablo a los tesalonicenses como de ellos, a medida que «la palabra de Dios se extendía» en las regiones vecinas, estaba en el contexto de una urgente esperanza escatológica, mientras esperaban el regreso del Hijo de Dios. La predicación primitiva, como hemos visto, llegaba frecuentemente a su clímax en una proclamación del inminente retorno de Cristo y un desafío al arrepentimiento y la fe a la luz de esa culminación de todas las cosas. Los cristianos vivían en los últimos días y debían, por lo tanto, redimir el tiempo utilizando todas las oportunidades de evangelizar. «A algunos que dudan,

convencedlos. A otros salvad, arrebatándolos del fuego» (Jud. 23). Entre tanto, Cristo no retornó con tanta rapidez y en gloria. De acuerdo con esto, surge la pregunta sobre si la energía evangelizadora del siglo 1 no fue sólo el resultado de una escatología equivocada.

Sobre esto se pueden decir varias cosas. No pueden haber dudas acerca del notable papel que desempeñó la expectativa escatológica al impulsar a la iglesia en su misión durante los siglos 2 y 3, mucho después de que la esperanza de un retorno inmediato había demostrado no tener asidero. Si la evangelización hubiese dependido de esa expectativa, tendría que haber declinado, en lugar de expandirse, a medida que la demora se hacía más y más larga. Por cierto, la expectativa escatológica de estos siglos era variada y difería con muchos de los énfasis de la esperanza cristiana más temprana. Asumió una creciente tendencia hacia el «eudemonismo», hacia una visión de la historia en términos puramente personales, en concentrarse insanamente sobre recompensas y castigos. Pero nunca pareció perder su seguridad sobre la victoria final de Dios. Y esto ejercía un estímulo aún más poderoso hacia la cooperación en la obra del Señor aquí y ahora, mientras la oportunidad todavía estaba abierta. Por lo tanto, en el período primitivo posapostólico, encontramos la *Epístola de Clemente*, que tiene una fuerte expectativa hacia la *parusía*, asociada con el juicio y la resurrección, y una vida de amorosa obediencia al Señor mientras tanto.

> Lejos esté de nosotros aquello que está escrito: «malditos los de doble ánimo y corazón dubitativo», que dicen «estas cosas hemos escuchado desde los tiempos de nuestros padres, pero nos hemos hecho ancianos y nada nos ha ocurrido aún».[21]

Clemente describe entonces la analogía de la vid que llega a su madurez y dice: «El Señor vendrá inesperadamente a su templo, al lugar santo que ustedes anhelan».

El mismo dicho, probablemente derivado de una profecía cristiana primitiva, se encuentra en *2 Clemente*, y se usa para instar a las personas a que se arrepientan, obedezcan y, en consecuencia, hereden todas las promesas de Dios.[22] La *Epístola de Bernabé* ve la salvación de un alma por medio de la Palabra como resultado de tener presente, permanentemente, el día del juicio.[23] La esperanza final continúa siendo importante a lo largo del período: Teófilo se impresiona principalmente con el pensamiento del castigo,[24] Clemente de Alejandría con la esperanza de la inmortalidad,[25] Ignacio con el pensamiento del juicio y la gracia por igual,[26] Justino al reflexionar sobre el infierno.[27] Interesantemente, Taciano ubica su escatología donde corresponde, en relación con su doctrina de la creación, y subordina a las dos a la soberanía de Dios.[28] Ireneo da un tratamiento completo a la *parusía*.[29] Cristo vendrá otra vez y esto será la ruina de los que no han creído y la resurrección de los que han creído y obedecido; con todo cuidado se ocupa de defender su doctrina contra el cargo de venganza divina y muestra que una persona es condenada, no porque Dios no quiera perdonarla, sino porque cierra sus ojos voluntariamente para no ver la luz y se niega a recibir el perdón. Cada persona, por lo tanto, va al lugar que ella misma elige.

La expectativa escatológica, pues, continuó desempeñando un gran papel en el pensamiento consciente de una iglesia dedicada a una misión, mucho después que las esperanzas de un pronto retorno de Cristo se hsbían mostrado claramente abortivas.

Entre los eruditos neotestamentarios de nuestra época se acepta casi sin discusión que los cristianos primitivos no sólo suponían (que por cierto lo hacían), sino que también enseñaban que la *parusía* y la culminación de todas las cosas ocurrirían mientras ellos aún vivieran.[30]

Esta amplia aceptación está basada sobre una evidencia que siempre me resultó frágil. Por cierto, algunos de los tesalonicenses, que habían sido instruidos al apuro, dejaron de trabajar y se sentaron a esperar la segunda venida, pero Pablo se tomó su tiempo para explicarles el error en que habían caído (1

Ts. 1.10; 3.11s.): más aún, en 2 Tesalonicenses los previene de que habrá un intervalo histórico antes del clímax de la historia (2 Ts. 2). De hecho, cuando les escribe a los tesalonicenses se ubica a sí mismo entre aquellos que permanecerán vivos hasta la venida del Señor. Es probable, sin embargo, que estuviera abriendo una polémica más que dando una declaración definitiva de que sobreviviría.[31] Porque si en realidad estuviera haciendo esta aseveración, no podría continuar con estas palabras: «Pero acerca de los tiempos y de las ocasiones, no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba. Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche» (1 Ts. 5.1). Esta metáfora del ladrón se encuentra en cuatro corrientes de tradición neotestamentaria (Mt. 24.43s.; Lc. 12.39s.; Ap. 3.3; 16.15). ¿Se habría retenido tan ampliamente si los primeros cristianos hubieran enseñado dogmáticamente acerca de la *parusía* durante su vida? Más aún, ¿cómo explicar no sólo parábolas, como las del dueño de casa que vuelve inesperadamente después de una larga demora, sino el dicho acerca del relámpago (Lc. 17.24) y, algo más llamativo todavía, la repetida negativa de Jesús a establecer el tiempo de su retorno, incluso su afirmación de que ignoraba el momento exacto (Lc. 12.35-48; Lc. 17.24; Mc. 13.32; Hch. 1.7)? ¿Estamos tan seguros de que los discípulos pretendían saber más que su propio Señor? ¿No es más probable que no haya habido ese traumático y súbito cambio en la enseñanza de la *parusía* que aceptan muchos eruditos neotestamentarios modernos, sino que siempre hubo un sentido de la inminencia de ese retorno, pero no asociado con la proximidad temporal? La *parusía* sería «de pronto», pero podría no ser «pronto».[32] Kurt Deissner está en un camino acertado cuando escribe:

> Pero cuando recordamos que se pueden encontrar ciertas inconsistencias en todas las descripciones apocalípticas y que ambas clases de ideas se pueden encontrar en el mismo pasaje (p. ej., Mc. 13), tenemos que explicar las diferencias, no como contradicciones, sino como variaciones alrededor de una sola idea escatológica que se adapta a las

> circunstancias eternas de una audiencia en particular. Así, por ejemplo, el cuadro escatológico que presenta Pablo en 2 Tesalonicenses 2.1ss., puede reconciliarse enteramente con 1 Tesalonicenses 4.13-17 ... Es importante estar preparados, porque el fin vendrá cuando no lo esperemos (1 Tesalonicenses). Pero ésta no es una razón para convertirse en fanáticos o estar «turbados», porque aún deben acontecer muchas cosas antes que despunte el día del Señor (2 Tesalonicenses).

Luego continúa señalando que nunca aparece la posibilidad de calcular una fecha para estos sucesos, de acuerdo con el Nuevo Testamento, aun cuando se los describe como «cercanos». Están bajo la soberana mano de Dios y la respuesta humana apropiada es simplemente: «Velad y orad».[33]

Esto no niega que hubiera abundante variedad en la expectativa escatológica entre los cristianos de la primera generación, como también después. Pero, dentro del espectro de esta variedad, había una profunda unidad de convicción de que Dios completaría, por su intervención personal en el día final, lo que él había comenzado en la creación y redimido por medio de la cruz y resurrección. Fuera la seguridad de la presencia del Señor con ellos en todo su poder hasta la consumación de los años, como lo expresa Mateo; el énfasis en el banquete mesiánico de la ciudad celestial, como en Apocalipsis; el acento sobre el Espíritu Santo como cumplimiento parcial de las promesas escatológicas de Jesús, como lo apunta Juan; la misión mundial en permanente extensión o el señorío progresivo de Cristo en todas las cosas, como lo expresan Hechos y Efesios, el retorno personal de Cristo era central en la escatología, así como la obra personal de Cristo era central en el evangelio. A pesar de toda la escatología consumada del Cuarto Evangelio, los capítulos 5 y 21 muestran que el escritor aún se regocija con la esperanza primitiva. El retorno de Cristo ocupa un lugar prominente en Hechos, a pesar del énfasis que se da al papel de la iglesia y el Espíritu en el tiempo anterior al fin. La epístola a los Efesios, a menudo señalada como eximida del apocalipticismo de la

predicación primitiva, expresa que habrá un día de redención en el futuro, por el cual el Espíritu ruega y se ha instalado en nuestro corazón (Ef. 1.14; 4.30). A pesar de la gran variedad de énfasis, el cuadro neotestamentario del objetivo de la existencia humana es notablemente homogéneo. Será un encuentro personal con el Dios que ha creado y redimido; incluirá un mundo en que la ruina causada por el pecado humano será corregida finalmente por la obra del Redentor. Tal esperanza plantea un desafío inevitable. Los cristianos deben vivir de tal manera que no tengan que avergonzarse de encontrarse con su Señor en su venida, o en la «*parusía* anticipada» de la muerte, si ésta viene primero. Y los cristianos deben estar comprometidos en la obra del Dios Creador-Redentor, extendiendo el mensaje de lo que él hizo por los pecadores y lo que hará por los rebeldes obstinados que rechazan su salvación. Con semejante motivo y estrategia, no importaba demasiado si la escatología cristiana era crudamente apocalíptica o estaba influida por el gnosticismo cristiano de los alejandrinos, o si el énfasis principal estaba en el milenarismo o en la ascensión del alma a Dios. El impulso supremo para una vida santa y dedicada a la obra misionera era esta conciencia de la inminencia del fin, de la limitación de las oportunidades para evangelizar, de la cuenta final que tendremos que rendir ante Dios.

En efecto, se arroja una luz interesante sobre la seriedad con que la iglesia primitiva tomó su escatología cuando recordamos que, desde los días del Apocalipsis hasta el milenarismo de Ireneo, la creencia en el reinado literal de Cristo durante mil años sobre la tierra y como clímax de la historia tenía el apoyo de la mayoría de los escritores de que tengamos noticias, antes de ser reemplazada por el punto de vista espiritualista del «otro mundo» de Clemente y de Orígenes. Paul Althaus dice algunas cosas interesantes sobre el valor de este punto de vista milenarista, a pesar de su obvia crudeza. «La declinación y el retroceso del milenarismo tuvieron gran importancia: significaron el hundimiento de la esperanza viviente en la inminencia del reino de Dios y la desaparición de las miras

escatológicas de la cristiandad primitiva.»[34] Como visión objetiva de una suerte de utopía para santos perezosos, el milenarismo es repulsivo; «pero como expresión de la relación entre el servicio histórico concreto y el mundo que vendrá, o de la responsabilidad de orientar todo aquí y ahora hacia el reino que vendrá, tiene un valor obvio y real como parábola». Para resumir, «el milenarismo parece verdadero a este mundo, aun frente a la certeza de la muerte, por causa de la resurrección».[35] Es bastante sorprendente, pues, que no sólo en los siglos 1 y 2, sino también en períodos más tardíos de la iglesia, el celo misionero ha florecido a menudo mucho más notablemente en los círculos que mantienen una fuerte esperanza realista y una expectativa similar del reino verdadero.

El don del Espíritu Santo

Resulta difícil subestimar la importancia de la escatología en la misión de los cristianos primitivos. Creían que el reino de Dios largamente esperado, que pertenecía al día de salvación, el reino del cual habían hablado los profetas, ya se había introducido a través de la persona y obra de Jesús de Nazaret. Habían visto su muerte y resurrección como decisivas en la inauguración de los últimos días y eran conscientes, a partir de allí, de estar viviendo el último capítulo, por así decirlo, del libro de la historia de la humanidad, sin tomar en cuenta cuán largo o corto sería ese capítulo. Pero la muerte y resurrección de Cristo no habían cumplido todas las promesas ni establecido completamente el reino. La voluntad del Dios aún no se había hecho «en la tierra como en el cielo». Sin embargo, la iglesia tenía dos grandes posesiones, relacionadas entre sí, durante el período intermedio antes del fin. Tenía al Espíritu Santo y tenía la misión mundial.

Al Espíritu Santo se lo consideraba el don escatológico por excelencia. Pedro había interpretado correctamente Pentecostés como la prueba de que los últimos tiempos habían llegado (Hch. 2.16s.). El Espíritu es el anticipo del futuro de Dios: tenemos «las primicias del Espíritu» como el gemido de la nueva creación que Dios ha reservado para su pueblo (Ro. 8.19-23). Más aún, el

Espíritu no es sólo el anticipo. Es parte del cumplimiento. Cuando los discípulos sorprendidos preguntaron al Maestro que partía cuándo instalaría el reino, él se negó a darles una fecha cierta, pero les prometió el Espíritu Santo para prepararlos para la misión mundial (Hch. 1.6-8). El período anterior al fin no es la etapa del descanso y la espera: es el tiempo del Espíritu, el tiempo de la evangelización. Esta no es sólo la perspectiva de Lucas.[36] Se la encuentra en muchos pasajes del Nuevo Testamento. En el «pequeño Apocalipsis» Jesús dice que antes que venga el fin sus seguidores deberán enfrentar persecución y malos tratos por causa de esta misión mundial: «os entregarán a los concilios y en las sinagogas os azotarán; y delante de gobernadores y de reyes os llevarán por causa de mí, para testimonio a ellos. Y es necesario que el evangelio sea predicado antes a todas las naciones» (Mc. 13.9s.; Mt. 24.14). Lo mismo se señala en Juan cuando el Espíritu, la encarnación personal del final, es enviado a testificar de Cristo junto con el testimonio de los discípulos (Jn. 15.26s.). 2 Pedro habla de «apresurar» la venida del Señor; esto se comprendería fácilmente (2 P. 3.12). Los rabinos solían decir que solamente aparecería el Mesías si todo Israel se arrepintiese en un día.[37] Los cristianos tenían en claro que su tarea era llamar a Israel y a todas las naciones al arrepentimiento y que esto era sólo por gracia del Señor, quien aguardaba la extensión de las buenas nuevas a toda la creación, lo que demoraba el ansiado final:

> El Señor no retarda su promesa según algunos la tienen por tardanza, sino que es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento. Pero el día del Señor vendrá como ladrón en la noche....[38]

El antiguo estrato de tradición registrado en Hechos 3.19s. señala lo mismo: el retorno de Cristo para establecer el reino depende, de alguna manera, del arrepentimiento del ser humano. De allí la necesidad de la evangelización.

El lugar de los gentiles

¿Y qué acerca de los gentiles? La escatología judía sabía bien que debía haber un lugar para los gentiles en los propósitos de Dios. Jeremias ha delineado sucintamente la evidencia en su libro *La promesa de Jesús para los paganos*. Más aún, Jesús mismo, aunque restringió su propia actividad en su mayor parte a Israel, enseñó claramente la posibilidad de la incorporación de los gentiles creyentes al reino de Dios.[39] ¿Y cómo iba a suceder esto? Había una gran diferencia de opinión acerca de este asunto entre los cristianos primitivos, lo que tuvo el mayor efecto posible sobre la estrategia de la actividad misionera.

La iglesia de Jerusalén parece haber tomado en cuenta lo que podríamos llamar la visión mayoritaria de las indicaciones del Antiguo Testamento acerca del destino de las naciones, que era, a grandes rasgos, como sigue. En tanto que las naciones se opusieran a Jehová y su pueblo, serían completamente derrotadas en el día final.[40] Pero, por otro lado, eran criaturas de Dios, como lo era Israel. El era el Dios de toda la tierra y, por consiguiente, no excluiría de su misericordia a los gentiles creyentes que hicieran el peregrinaje hasta el monte Sión y se unieran a los israelitas. Por cierto, esto se enfatiza tanto en los Salmos y en los profetas que Jeremias puede decir con mínima exageración:

> En todos los pasajes, sin excepción, en que el AT nos ofrece la representación de la peregrinación escatológica de los pueblos, el final del camino es siempre el lugar de la revelación de Dios, la montaña sagrada de Dios, Sión. De allí se infiera que se piensa que el movimiento es siempre «centrípeto»; los paganos no son objeto de misión en el país donde habitan, sino que son llamados al Monte sagrado por la epifanía de Dios.[41]

Esta era la rama de enseñanza del Antiguo Testamento que estaba por detrás de la misión del cristianismo judío. Por ello, querían circuncidar a los convertidos: no por meros prejuicios legalistas o rituales, sino para hacerlos igual al pueblo de Dios,

donde estarían seguros en el día del juicio y participarían en el establecimiento del reino de Dios en Jerusalén. Por esto, la oposición de los «judaizantes» hacia Pablo era tan vehemente y persistente. A sus ojos, Pablo, por su misión a los gentiles estaba revirtiendo las prioridades en el plan de Dios registrado en las Escrituras; y por su negación a circuncidar a sus convertidos, era culpable de plena desobediencia a las ordenanzas de Dios. La estrategia de la misión judía era lo suficientemente clara. Debían hacer todo lo que estuviera a su alcance para que Israel aceptara al Mesías; cuando Israel lo hubiese aceptado, estaría el camino despejado para el drama final: el arribo de los gentiles al monte Sión y la culminación del plan de Dios para su creación redimida. «Primero a los judíos» era la estrategia divina tanto para la misión como para la escatología.

Pablo, y después de él la mayoría de los pensadores cristianos, entendía las cosas en el orden inverso y, siguiendo las indicaciones de las enseñanzas de Jesús mismo, se inclinó a lo que podríamos llamar la visión minoritaria del Antiguo Testamento. Tomó en serio los muchos pasajes acerca de la persistente ignorancia de Israel, su culpable ceguera de corazón y la soberanía de Dios en cuanto a la salvación.[42] Vio que en la historia de la salvación a menudo se había contemplado un remanente utilizado para edificar una comunidad creyente. ¿Acaso la lentitud de Israel en reconocer a su Mesías no era prueba de la dureza de su corazón que tantas veces había demostrado en el pasado hacia los portadores de la revelación divina? Los propósitos de Dios no pueden frustrarse; el éxito de la misión a los gentiles era la prueba más concluyente.[43] Sin embargo, era imposible que el Dios que había celebrado un pacto se olvidara de Israel. No, la ceguera del pueblo elegido era sólo parcial: algunos judíos creían. Y su rechazo era sólo temporario: Dios los pondría celosos por la conversión de los gentiles. Las ramas del olivo silvestre injertado en Israel harían que las ramas naturales, desposeídas por su incredulidad, se dieran cuenta de lo que estaban perdiendo y retornaran al Señor. «Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio —escribe Pablo—.

Ha acontecido a Israel endurecimiento en parte, hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles; y luego, todo Israel será salvo» (Ro. 11; esp. v. 22s.). Estos son los importantes temas de elección, misterio y escatología con los que Pablo lucha en Romanos 9-11. Hay bastante asidero para el punto de vista según el cual él consideraba la colecta para los cristianos empobrecidos de Jerusalén como un cumplimiento simbólico de las profecías del Antiguo Testamento que predecían la peregrinación de los gentiles a Jerusalén.[44] No hay duda de que ésta es la razón por la cual Pablo no sólo llevó personalmente el dinero recolectado por las iglesias gentiles; no era una mera medida de alivio adecuada de parte de aquellos que habían recibido las buenas noticias por mano judía, ni sólo un gesto ecuménico de gran significado en la creciente división entre cristianos, judíos y gentiles. Pablo vio que era algo mucho más profundo, pleno de significado escatológico. La colecta y la variada delegación que la llevó eran representativos del fruto del evangelio entre los gentiles; eran los gentiles que concurrían con sus ofrendas al Monte Sión, en cumplimiento de antiguas profecías y a la espera de la *parusía*. Esto provocaría los celos en el culpable Israel y lo guiaría a su conversión. Pablo esperaba esto sin ninguna duda.[45]

Al final, ninguna de estas dos escatologías demostró estar en lo correcto. Los judíos cristianos estaban equivocados en su esperanza de que Israel se volviera a Cristo *en masse*, que los gentiles serían atraídos a Sión y que el reino de Dios se establecería de esa manera. Pablo y el cristianismo gentil estaban errados en su esperanza de que la conversión de Israel seguiría a una evidencia tan concreta de la obra de Dios entre los gentiles, como lo suponía la colecta y la delegación de convertidos que acompañaron al apóstol. Sin embargo, como ambas posiciones lo sabían muy bien, Dios era soberano en cuanto a la salvación. La gente se había equivocado en la interpretación de las Escrituras en relación con la primera venida de Cristo, aunque las habían estudiado concienzudamente. No era, pues, extraño que la gente demostrara ser igualmente falible en la interpretación de las Escrituras en relación con la segunda venida. Pero esto no los

absolvía de intentar una interpretación de la historia. Puede que hayan estado equivocados en sus cálculos del desarrollo del plan de Dios antes de la *parusía*, pero no estaban equivocados en las tres convicciones básicas que sustentaban. Primero, Dios era soberano y establecería su reino a su manera y en su tiempo. Segundo, Dios era el Creador y Redentor de todo el mundo, y los gentiles tenían tanto lugar como los judíos en sus propósitos. Tercero, el papel de la iglesia en el intervalo anterior era evangelizar «al judío primeramente, y también al griego», por medio del poder del Espíritu Santo, dado a ambos como garantía del reino venidero y como parte constitutiva de él. La escatología y la misión estaban irrevocablemente unidas en la persona del Espíritu.[46] Como decía William Manson, «la *parusía* estaba en el camino de la misión mundial y su venida estaría condicionada por la realización de la obra misionera».[47]

Notas

1. La evidencia arqueológica hallada en estas ciudades responde suficientemente a la afirmación retórica de Tertuliano sobre lo contrario en *Apologét.* 40.

2. La evidencia ha sido recogida convenientemente en *The Early Christian Church*, de J. G. Davies, y *The Mission and Expansion of Christianity*, de Harnack, como también en historias eclesiásticas más amplias. Existe una útil colección de mapas en colores, que ilustran la expansión de la fe, en el *Atlas of the Early Christian World*, de F. van der Meer.

3. Sin embargo, hasta donde podemos afirmar, estas excepciones fueron escasas en los dos primeros siglos. Tertuliano sostiene (¿retóricamente?), que había cristianos detrás del muro romano, en Bretaña: el evangelio podía penetrar más profundamente que las fuerzas armadas (*Adv. Jud.* 7). Pero, aun si esto fuera cierto, alteraría escasamente el contenido principal de esta sección en relación con la extensión del evangelio a través de las vías de comunicación entre las provincias del Imperio. El «desborde» es un resultado natural de la

importancia concedida a su fe por los convertidos y su deseo de compartirla con todos y cada uno.
Tampoco la aceptación del cristianismo en Osroëne en fecha temprana invalida este factor geográfico en la evangelización. F. C. Burkitt puso gran énfasis en la fuerza del cristianismo aquí y, a pesar de que se excede en su afirmación al describirla como la única región fuera del Imperio donde se podía encontrar cristianos primitivos (*Early Christian Outside the Roman Empire*, p. 87), su exageración sirve para subrayar la pauta de evidencia que existe sobre la extensión de la fe fuera de los confines del mundo romano. Ni siquiera Osroëne podría haber sido descrita en estos términos. Este pequeño reino, situado justo fuera del Imperio en el norte de Mesopotamia, desempeñó un papel importante en la lucha entre Roma y Partia. L. Verus lo conquistó para Roma en 164 d.C. Anteriormente había sido estado-valla, independiente, aunque con una dependencia nominal de Partia. Durante este período había aceptado el cristianismo como su religión, como indica la historia de la correspondencia apócrifa entre Jesús y el rey Agbar, y la consiguiente conversión del rey durante la predicación de Tadeo (Eusebio, *H.E.* 1.13). El fuerte carácter semítico del país, unido a la proximidad del celoso centro misionero de Antioquía, hace que su evangelización temprana sea una cosa razonable. La capital, Edesa, llegó a ser uno de los primeros establecimientos de la cristiandad siria. Sus obispos afirmaban descender de Serapion, obispo de Antioquía (190-203 d.C.). Esto confirma la semejanza *a priori* de que debían su evangelización a los misioneros de Antioquía.

4. El rey de Armenia, Tiridates (*c.* 238-314 d.C.), se convirtió al cristianismo a través del ministerio de Gregorio el Iluminador, un noble del país que había encontrado su propia fe mientras estaba exiliado en Capadocia. A partir de la conversión del rey, el cristianismo se transformó en la religión oficial del reino.
La leyenda de Tomás y su visita a la India están registradas en *Hechos de Tomás*, del siglo 3. La posibilidad de que haya algo de verdad detrás de esta leyenda ha sido demostrada por el descubrimiento de que el rey Gundáforo, a quien Tomás dice haber evangelizado, fue una persona real que vivió en el siglo 1 d.C. y reinó en el noroeste de India. Su

nombre griego era Hyndoferes (enfatizando así sus lazos culturales y comerciales con el Occidente), y aún pueden observarse algunas de sus monedas. Véanse C. P. T. Winckworth, *J.T.S.*, 1929, pp. 237-244, y L. Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*.

5. F. J. A. Hort, *The First Epistle of St. Peter*, p. 17.

6. W. W. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches*, p. 183.

7. *H.E.* 3.1.1.

8. *Acta Thom.* 1.1.

9. *Op. cit.*, p. 16.

10. L. Newbigin, *The Finality of Christ*, p. 113.

11. *Mission in the New Testament*, p. 97.

12. *Ibíd.*, p. 99.

13. Justino, *Diál.* 42 y cf. *1 Apol.* 39.

14. Orígenes, *Contra Celso* 8.68.

15. *Contra Celso* 8.69.

16. *Contra Celso* 8.70.

17. *Contra Celso* 8.68.

18. *Contra Celso* 8.70.

19. *Contra Celso* 8.72.

20. Es fascinante reflexionar acerca de la proximidad de este suceso con el final del siglo 1. Si los dos hijos de la familia cristiana de Flavia Domitila y Flavio Clemente hubiesen vivido, podrían haberse anticipado dos siglos a Constantino, porque habían sido designados abiertamente por el emperador Domitino como sus sucesores (Suetonio, *Domit.* 15).

21. *1 Clemente* 23.

22. *2 Clemente* 11.

23. *Bernabé* 19. El significado de esta referencia tiene sentido cuando uno recuerda que forma parte del muy primitivo catecismo «Los dos caminos», incorporado a la última parte de la *Epístola de Bernabé.*

24. Teófilo, *Ad. Autol.* 1.13-14 y 2.38.

25. Clemente, *Protrep.* 9-10.

26. Ignacio, *Efesios* 11.

27. Justino, *1 Apol.* 17s.

28. Taciano, *Orat.* 5 y 6.

29. Ireneo, *A.H.* 5.27ss.

30. Es tan importante esta suposición para un erudito como Conzelmann que hace que el tema completo de su *Die Mitte der Zeit* dependa de ella.

31. 1 Ts. 4.15, 17. La repetición de «los que vivimos, que habremos quedado hasta la venida del Señor» es muy significativa. Pablo parece estar escribiendo, no sólo para consolar a aquellos que habían perdido seres queridos y se lamentan erróneamente por su pérdida de la *parusía* y el gozo; también escribe para corregir a aquellos que se gozan en estar aún vivos y listos para el gran evento, como si fueran a obtener algo mejor que aquellos que ya han muerto. Pablo, como otras veces, revierte su suposición al citar su grito de guerra. El «nosotros que vivimos» (entre los que naturalmente se clasifica a sí mismo, ¡no podría haber hecho de otra manera!) no será ninguna ventaja en comparación con los hermanos que han muerto cuando venga la *parusía*. Por cierto, si ha de haber alguna prioridad, tendría que ser para los occisos, que no sólo ya están disfrutando de una profunda intimidad con Cristo, expresada por las frases «en Cristo» y «con Cristo» de estos versículos, sino que serán los que se levantarán primero. Sólo después los «que habremos quedado» seremos arrebatados para compartir su compañía con el Señor que retorna. Véase más ampliamente esto en mi artículo de *Expository Times*, 1958, pp. 285s.

32. Véase el trabajo más cuidadoso sobre esta tesis en *The Parusia in the New Testament*, de A. L. Moore. Muestra cómo la actitud característica

del Nuevo Testamento es pensar en el fin como «muy cerca, listo para ocurrir en cualquier momento, retenido solamente por la misericorde paciencia de Dios que desea que todos las personas se arrepientan mientras aún hay tiempo» y, al mismo tiempo, rechazar cualquier tendencia a calcular fechas o apresurar el fin mediante acciones sociales, reconociendo que «sólo Dios puede decidir» (p. 218).

33. Jaroslav Pelikan, ed., *Twentieth Century Theology in the Making* (una traducción de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*), p. 258.

34. *Ibíd.*, p. 263.

35. *Ibíd.*, pp. 291s.

36. Muchos eruditos creen, con Conzelmann, que Lucas fue el primero en desarrollar una teología de la historia; el primero que se dio cuenta de que la espera de la *parusía* era un callejón sin salida y que la culminación debía llegar a través de un proceso histórico y de la evangelización.

37. Ver Strack-Billerbeck, vol. 1, pp. 163ss., para varios de estos textos.

38. 2 P. 3.9 y cf. mi *2 Peter and Jude*, pp. 133-136.

39. Mt. 8.10s.; 28.19; Mc. 13.10; etc. Véase Jeremias, *op. cit.*, pp. 66-77.

40. Cf. F. Hahn, *Mission in the New Testament*, pp. 107s.; K. F. Nickle, *The Collection*, pp. 130ss. Hahn da una extensa bibliografía sobre este tema en pp. 18ss.

41. *Op. cit.*, p. 87.

42. Pablo lucha con el problema de Israel y los gentiles en cuanto a la misión en Ro. 9-11. Los comentarios de C. K. Barrett y F. J. Leenhardt son penetrantes en esta sección; el de C. H. Dodd, extrañamente, carece de sensibilidad y visión interior sobre este punto.

43. Lo que indujo a Pablo a proseguir con esa dedicación no era, por supuesto, una consideración pragmática como el éxito comparativo de la misión a los gentiles. Más que nada, era la convicción de que él obedecía al propósito de Jesús y llevaba adelante la obra del Siervo de Jehová, cuyo papel, según lo declarado por los profetas, era ser luz a los gentiles.

44. Nickle, siguiendo a Munck en los dos últimos capítulos de su *Paul and the Salvation of Mankind* (pero sin los rasgos bizarros de las últimas hipótesis que han sido bien criticadas por W. D. Davies en su artículo de revisión en *NT. S.*, 1955, pp. 60-72) establece bien la posición y cita la literatura completa (pp. 138ss.).

45. De allí su agitación por miedo a que el regalo fuera rechazado (Ro. 15.30s.) y su determinación de presentarlo en persona, sin preocuparse por los peligros que pudiera hallar en su camino (Hch. 20.22s.; 21.11-14).

46. Véase más información sobre el nexo entre la escatología y la misión en O. Cullmann, «Eschatology and Missions in the New Testament», G. H. Anderson, ed., *The Theology of the Christian Mission*, pp. 42-54. J. Blauw tiene un valioso capítulo sobre «Towards a Theology of Mission», *The Missionary Nature of the Church*, cap. 7.

47. *International Review of Missions*, 1953, p. 225. Los dos artículos de William Manson en este periódico de 1953 (pp. 257-265 y 398-396) son excepcionalmente sugestivos. Desarrolla algo más de su pensamiento en un libro póstumo, *Jesus and the Christian*, pp. 199ss.

Epílogo

No es posible establecer con seguridad hasta dónde el proceso evangelizador dirigido por la iglesia primitiva tuvo éxito. En primer lugar, no tenemos manera de comparar sus «éxitos» con sus «fracasos». Por otro lado, la medida de Dios en cuanto al éxito puede diferir en gran manera de la nuestra y, de acuerdo con lo visto a través del libro, la evangelización es, antes que nada, la obra de Dios en la vida de hombres y mujeres, para lo cual necesita la cooperación humana. Tampoco es posible extraer de un estudio sobre la evangelización en la antigüedad las respuestas a nuestros problemas contemporáneos en la comunicación del evangelio. De cualquier manera, algunos aspectos de su acercamiento son muy significativos e importantes para que la iglesia los tome en cuenta en cualquier época que sea. Esa importancia no es menor en nuestra propia época, en vista de nuestro éxito limitado al compartir la fe cristiana con aquellos que no creen.

Una de las características más llamativas de la evangelización en aquellos primeros tiempos era la gente que se comprometía en ella. La comunicación de la fe no era la tarea de los más celosos o del evangelista designado oficialmente. La evangelización era la prerrogativa y la tarea de cada miembro de la iglesia. Hemos visto a apóstoles y profetas errantes, nobles y pobres, intelectuales y pescadores, todos tomando parte con entusiasmo en esta primera tarea encomendada por Cristo a su iglesia. La gente común de la iglesia la veía como su tarea: el cristianismo era, antes que nada, un movimiento laico que se extendió por medio de misioneros informales. El clero de la iglesia la veía también como su propia responsabilidad: obispos y presbíteros, junto con doctores como Orígenes y Clemente, y filósofos como Justino y Taciano, consideraban que la propagación del evangelio era su responsabilidad principal. Aparentemente, no dejaron que otras tareas como la enseñanza, el cuidado y la administración los mantuvieran demasiado ocupados como para conducir a personas y grupos de la incredulidad a la fe. Este movimiento espontáneo de la totalidad de la comunidad

cristiana le dio a la obra un inmenso ímpetu desde sus mismos comienzos.

Y lo que resulta más notable aún es que este entusiasmo contagioso de parte de gente tan diversa, con distintas edades, orígenes, sexos y culturas, estaba respaldado por la calidad de su vida. Su amor, su alegría, el cambio en sus costumbres y sus caracteres transformados progresivamente, le daban gran peso a lo que tenían que decir. Su vida en comunidad, aunque lejos de ser perfecta, según la queja constante de los escritores cristianos, era, sin embargo, lo suficientemente diferente como para llamar la atención, despertar la curiosidad e inspirar al discipulado en una época tan hedonística, materialista y carente de propósitos serios como la nuestra. El paganismo vio en el cristianismo primitivo una calidad de vida, y también de muerte, que no podía encontrarse en ninguna parte.

A menos que haya una transformación en la vida de la iglesia contemporánea para que una vez más se vea la tarea de evangelizar como de incumbencia de cada cristiano bautizado y esté respaldada por una calidad de vida que brilla lo mejor posible delante de los incrédulos, no adelantaremos mucho en nuestras técnicas de evangelización. La gente no creerá que los cristianos tienen buenas nuevas para compartir hasta que se den cuenta de que obispos y panaderos, profesores universitarios y amas de casa, choferes de colectivos y predicadores ambulantes están deseosos de compartir, no importa cuán distintos sean los métodos empleados. Y la gente seguirá creyendo que la iglesia es una sociedad introvertida, formada por gente «respetable» y dedicada a su preservación, a menos que vean en los grupos de la iglesia y en los individuos cristianos el cuidado por los demás, la alegría, la comunión, el auto-sacrificio y la apertura que caracterizaban a la iglesia primitiva en sus mejores momentos.

Junto con este entusiasmo de parte de los miembros laicos comunes de la iglesia, así como de sus ministros ordenados, de compartir las buenas nuevas con aquellos que nunca las habían escuchado, había un sentido profundo acerca de la seriedad de la situación de los incrédulos. Creían realmente que aquellos que

estaban sin Cristo iban a sufrir una pérdida eterna e irreparable, y este pensamiento los llevaba a hacer lo imposible para presentarles el evangelio. No había la menor señal de universalismo en la iglesia primitiva, y cuando algo semejante apareció en los últimos escritos de Orígenes,[1] se lo acusó de herético y, a pesar de su vida santa y de sus hercúleos esfuerzos por la fe, nunca se lo canonizó. El pensamiento de que ese evangelio estaba velado para los incrédulos, ya que estaban cegados en su mente por el diablo, impulsó a otros misioneros, además de Pablo, a decir: «No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como vuestros siervos por amor de Jesús» (2 Co. 4.4s.), en la esperanza de que Dios, en su bondad, iluminara sus corazones y les revelara a Jesucristo. Estos primeros misioneros estaban muy conscientes de su responsabilidad de buscar la aprobación del Señor en todo lo que hacían. Debían rendirle cuentas, pues él los había enviado a proclamar las buenas nuevas a todo el mundo. ¿Cómo iban a enfrentarlo sin vergüenza si no cumplían su último mandato?

Otro factor significativo era la escatología de los evangelistas primitivos. Era clara y fuerte. El Dios que había creado, que había intervenido para reconciliar consigo mismo a toda la humanidad, un día pondría el sello sobre su obra redentora a través de la *parusía*. En el capítulo 10 examinamos el papel que desempeñó la escatología en la extensión del evangelio. No es exagerado decir que sin una escatología coherente no es posible hacer una evangelización efectiva. El mensaje de salvación no sólo debe estar relacionado con el individuo, la iglesia y el Señor, sino también con el propósito total de Dios para este mundo. Es extraño que en un siglo en que los eruditos del Nuevo Testamento han reconocido como nunca la centralidad de la escatología en el kerigma primitivo, un siglo que está tan profundamente preocupado por el significado de la historia, la evangelización contemporánea guarde tanto silencio o sea tan literarista respecto al tema. Tanto el comunismo como el humanismo han definido claramente sus metas escatológicas.

Los cristianos tienen una con mayor sentido que ambos, pero permanecen mudos acerca de ella.[2] No podría decirse lo mismo de la iglesia primitiva. Tenían en Jesucristo, y lo proclamaban sin temor, un punto firme de referencia para la evaluación de toda la historia, y la promesa segura de una escatología realista. Su mensaje estaba relacionado con estos grandes temas y no los evadí. La moderna declinación de la creencia en el cielo y el infierno, o aun en la vida posterior a la tumba, entre muchos cristianos profesantes, es una barrera insuperable para una evangelización dinámica. Cuando ya no nos vemos como personas mortales que predican a otras personas mortales, el carácter absoluto del mandato a evangelizar pierde su fuerza y retrocedemos frente a una tarea que, aun en las mejores épocas, es difícil, delicada y muy exigente.

Hemos visto que los primeros cristianos tenían un claro entendimiento de las buenas nuevas que proclamaban. Su kerigma no era de una monotonía aburrida, sino algo esplendoroso. Sus contenidos precisos y la manera en que se lo presentaba dependía, en mucho, de la habilidad del evangelista para traducir las palabras e ideas en términos fácilmente comprensibles para sus oyentes, y de los antecedentes y circunstancias de éstos. Hemos visto una gran variedad en el evangelio predicado a griegos y a judíos, a intelectuales y a iletrados, una variedad vinculada a las diversas visiones de los diferentes aspectos de la verdad cristiana presentes en diferentes sectores de la iglesia. Pero una cosa era constante: su mensaje era absolutamente cristocéntrico. El contenido de su proclamación no era otro que la persona de Cristo. Utilizaban todos los senderos culturales e intelectuales que podían facilitar la recepción de su mensaje. Intensamente sensibles a las necesidades sentidas de los oyentes, al mundo de las ideas en que se movían, al lenguaje que tocaría la nota más clara en su mente, el propósito, sin embargo, siempre permanecía simple y directo a la vez: presentar a Cristo Jesús a los demás. Da lo mismo escuchar al apóstol Pablo sobre la Colina de Marte o al monje Macario en los desiertos egipcios. Todos son igualmente

claros en la necesidad de retornar a Cristo en arrepentimiento, fe y bautismo; de continuar en la enseñanza apostólica a través del estudio fiel y la obediencia a las Escrituras; y de reunirse con la comunidad apostólica, participando en la vida común de la iglesia por medio de la oración, el servicio y la eucaristía. Creyendo, como creían, en el señorío de Cristo, vivían de acuerdo con esta convicción; y al invitar a otros a convertirse se veían a sí mismos participando y ayudando al cumplimiento del propósito de Dios para toda su creación.

Este Cristo de quien testificaban no era una abstracción teológica ni una figura redentora similar a los modelos gnósticos. Los primeros cristianos no hacían una distinción radical entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Como hemos visto, tomaban en cuenta las palabras y hechos del Jesús histórico como tan vitales para su proclamación del Señor exaltado que utilizaban *perícopas* de los Evangelios en la evangelización. Más aún, su Cristo no era una figura eclesiástica interesada solamente en el alma de la gente. Era el Cristo cósmico, autor, sustentador y meta final del universo. De acuerdo con ello, muchos de los primeros evangelistas eran lo suficientemente osados como para proclamar todas las verdades, en todo lugar, como verdades cristianas; lo que Platón y los poetas habían establecido como la verdad, surgía, en última instancia, del Señor a quien adoraban los cristianos. Cualquiera fuera la percepción de los asuntos humanos que estos cristianos manejaran, ella servía para profundizar su comprensión y aprecio por su Señor. El cargo de oscurantismo, que algunas veces se ha levantado contra evangelistas de épocas posteriores, jamás podría sostenerse en contra de ellos. La verdad era una unidad y derivaba de la realidad última, personalizada en el que era el camino, la verdad y la vida. Esta era la convicción que los impulsaba a predicar al Absoluto en un mundo dominado por lo relativo, tanto en su moral y religión como en sus conceptos de la historia; ygeneralmente lo hacían sin temores y sin espíritu de crítica. Su evangelio era lo suficientemente amplio como para abrazar la tierra y el cielo, esta vida y la que vendrá. Se preocupaban por

las relaciones laborales, la esclavitud, el casamiento y la familia, los riesgos que corrían los niños, la crueldad en los anfiteatros y la obscenidad en el teatro; poco a poco fueron viendo que el evangelio también tenía consecuencias políticas. Pero esto nunca les impidió mantener una fuerte perspectiva de lo trascendental. Para estas personas que tenían un concepto unitario de la verdad no había dicotomía entre un evangelio social y un evangelio espiritual. En lugar de tener su mente tan en el cielo que no podían hacer nada bueno en la tierra, demostraron que aquellos que piensan genuinamente en el cielo son los que más profundamente se comprometen a hacer la voluntad de Dios sobre la tierra. No hace falta decir, sin embargo, que no siempre se preservó el delicado equilibrio entre lo social y lo espiritual, este mundo y el próximo. Hubo épocas en que la iglesia cayó en tal sincretismo como el que Pablo encontró en la iglesia de Colosas, o en el rigorismo de un Tertuliano; su comprensión de la naturaleza inclusiva del evangelio era a menudo imperfecta. Sin embargo, en general la iglesia cristiana primitiva parece haberse desempeñado mejor que los cristianos de épocas posteriores en mantener unidos los aspectos de «este mundo» y el «otro mundo» de su fe. Esto significa que estaban preocupados por esta vida sin sentir que dejarla era el mayor de todos los males, y una actitud semejante es lo suficientemente rara en cualquier época como para llamar la atención.

La misma firmeza de convicción que muchos de los primeros cristianos tenían respecto a los elementos esenciales de su fe trajo consigo dos peligros. Por un lado, abrió la puerta al gnosticismo, como si las personas fueran salvas por el conocimiento que tenían del Dios verdadero y las proposiciones correctas que sostenían sobre su naturaleza y actividad. Por otro lado, alentó una codificación de la verdad cristiana en fórmulas doctrinales que se utilizaron más como una prueba de ortodoxia o como argumentos apologéticos que como indicadores de lo que Dios había hecho en Cristo por la raza humana. Como vimos en el capítulo 4, éste era el caso especialmente en el enfrentamiento entre el cristianismo y el judaísmo, en el que los clérigos dejaron

de ser los mensajeros portadores de buenas noticias y, desafortunadamente, se volvieron arrogantes y argumentadores. Parece que habían abandonado toda esperanza de ganar a los judíos para su Mesías, y se concentraron, en cambio, en tratar de establecer los conceptos cristianos que estaban en oposición a los de Israel. Hay un mundo de diferencia entre la apologética de esta clase y la evangelización.

Si nos detenemos sobre los métodos utilizados en la evangelización, no nos encontramos con grandes sorpresas. Tomando como punto de partida que la verdad final respecto a Dios y a la humanidad se había revelado en Jesús, y que la alienación básica entre Dios y el ser humano se había resuelto a través de Jesús , era natural que utilizaran todos los medios para compartir este descubrimiento con otros. Hemos visto que las reuniones caseras de los más variados tipos y las conversiones personales entre individuos desempeñaron un papel muy prominente en el progreso del evangelio en tiempos antiguos. La hospitalidad y aun la decoración de sus casas, sus conversaciones ocasionales, en casa o al aire libre, la visitación, la predicación pública, los discursos en la iglesia y en la sinagoga, las discusiones en el mercado y la escuela filosófica, el testimonio personal, la redacción de cartas y la explicación de las Escrituras, todo se utilizó con el propósito supremo que estos primeros cristianos compartían: hacer que otros conocieran a Cristo. Cuando las personas tienen la voluntad de hablar de su Señor, no encuentran obstáculos en su camino para hacerlo. Más aún, la motivación de estos hombres y mujeres nos impresiona más que sus métodos. Su conmovedora lealtad a Dios, su hondo sentido de descubrimiento, su profunda preocupación por los que no creían en Cristo los llevó a un incesante servicio en la causa del evangelio.

La evangelización de nuestros días se asocia a menudo con las grandes reuniones públicas. Es notable destacar que la iglesia primitiva parece haber hecho muy poco uso de este método de compartir el evangelio. La razón debe haber sido, pero sólo parcialmente, la situación histórica en que nació el cristianismo.

Las asociaciones públicas de gran tamaño estaban prohibidas por edicto imperial durante la mayor parte del período bajo consideración. Aparte de las grandes reuniones en Jerusalén (y esa ciudad siempre fue vista como un caso especial por los gobernadores romanos, sensibles como eran a los intensos sentimientos nacionalistas) registradas en los primeros capítulos de los Hechos, no tenemos noticias de nada semejante hasta la extensión del cristianismo en el norte de Africa hacia el final del siglo 2, antes de que Tertuliano escribiese. Siempre era impopular y potencialmente peligroso organizar una gran reunión pública: esto invitaba a la acción policial. Naturalmente, por lo tanto, se puso el énfasis en la evangelización hogareña y personal, y estos métodos tienen una importancia permanente para aquellas iglesias que quieren crecer.

Pero puede haber habido otra razón que llevó a los primeros cristianos a evitar generalmente la evangelización masiva. ¿Acaso se dieron cuenta de los peligros que entrañaba una siembra poco profunda, extensa de la semilla? Tan pronto como escuchamos acerca de movimientos masivos, también escuchamos de la adopción, por parte del cristianismo, de ideas extrañas y costumbres paganas. Tertuliano se quejaba de ello en el Africa; Anne Ross ha demostrado recientemente lo que sucedió en Bretaña.[3] En efecto, sucedió en todo el Imperio tan pronto como se adoptó el cristianismo como religión oficial bajo Constantino. Pero un siglo antes, Gregorio Taumaturgo se había encontrado con el mismo problema en Ponto, donde había sido prominente en la extensión y la evangelización en gran escala.[4]

> Después de la persecución [la de Decio, a mitad del siglo 3], cuando ya era posible dedicarse a la adoración cristiana con celo irrestricto, Gregorio volvió a la ciudad y, viajando a través de toda la zona circundante, aumentó el ardor de la gente por la adoración en todas las iglesias, llevando a cabo una conmemoración solemne en honor de aquellos que habían luchado por su fe. Uno aquí trajo cuerpos de mártires, otro allá. Fueron tantos que las reuniones siguieron durante un año y la gente comenzó a regocijarse en la

> celebración de fiestas en honor de los mártires. Esto también fue una prueba de su gran sabiduría, ya que mientras había alterado completamente la dirección de la vida diaria de cada uno en su propia época, llevándolos a un curso completamente distinto y atándolos firmemente a la fe y al conocimiento de Dios, fue menguando ligeramente la carga sobre aquellos que habían aceptado el yugo de la fe, para permitirles disfrutar una vida alegre. Al ver que la multitud ignorante se adhería a los ídolos para obtener placeres corporales, permitió a la gente, a fin de asegurar los asuntos más vitales (es decir, la dirección de sus corazones hacia Dios en lugar de una adoración vana), disfrutar y regocijarse en la conmemoración de los santos mártires, ya que naturalmente, la vida se pondría más seria y honesta en poco tiempo, a medida que la fe cristiana tomara más control de ella.

Esta era la teoría del asunto. En la práctica no siempre resultó así. En lugar de ello, el paganismo comenzó a florecer, disfrazado de cristianismo. Este peligro, siempre presente, se acentuó en la evangelización masiva. Quizás ésta sea la razón por la que se utilizó tan poco en el avance del cristianismo primitivo.

En estos dos primeros siglos (o más) de la existencia de la iglesia encontramos muchas faltas, mucho que deshonra el nombre que los cristianos profesaban. Pero también encontramos celo y esfuerzo evangelizador, sostenido por todo el espectro de la comunidad cristiana, para traer a otros a los pies del Señor exaltado y a la comunión con sus sumisos siervos. Este es un recuerdo permanente de la tarea prioritaria de la iglesia. Para los primeros cristianos la evangelización era como la circulación de la sangre en el cuerpo. Por eso leemos que «el Señor añadía cada día a la iglesia los que habían de ser salvos». Podría suceder otra vez, si la iglesia estuviera dispuesta a pagar el precio.

Notas

1. «Orígenes no afirma la salvación individual como algo que podemos dar por hecho cómodamente, y esto es más una esperanza que una certeza firme». Así explica H. Chadwick la actitud de Orígenes en *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, p. 119.

2. He intentado desarrollar este tema en el contexto contemporáneo en *Runaway World*, pp. 64-70.

3. Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, pp. 5s.

4. Debo esta cita al panegírico de Gregorio de Niza sobre Gregorio Taumaturgo a J. G. Davies, *The Early Christian Church*, p. 128.